NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

LES HARMONIES DES DEUX TESTAMENTS

En étudiant les divers Sens des Ecritures

III

LES APPORTS DES SENS SECONDS

Nous avons étudié, jusqu'à présent, du point de vue des harmonies entre les deux Testaments, les sens premiers des Livres Saints : d'abord, le sens littéral immédiat, puis ce sens littéral plus éloigné auquel nous avons réservé le nom de sens plénier.

Mais, quand il s'agit des Saintes Ecritures, d'autres sens encore sont à envisager qui tous se situent au delà d'une interprétation strictement littérale. Exégètes et théologiens les énumèrent et les groupent sous le nom de sens seconds. Ils en distinguent habituellement quatre : les sens conséquent, typique, allégorique, accommodé ou accommodatice (1).

De ce dernier, nous ne traiterons point. Car, la remarque est de Dom Charlier, — il n'est pas, en rigueur de termes, un sens scripturaire. Il résulte uniquement de rapprochements plus ou moins fantaisistes entre la parole de Dieu et des thèmes de la doctrine chrétienne. Par conséquent, « il n'y a pas de sens accommodatice, car, par définition, l'accommodation est une utilisation des termes de la Bible... étrangère à leur contenu objectif et voulu par Dieu. Dans l'accommodation pure..., la Bible n'est plus une pensée, mais un langage » (2).

Nous pouvons également être bref en ce qui concerne le sens conséquent. Par contre, il faudra nous arrêter plus longuement au sens typique. Comme il est l'objet de préoccupations récentes et comme l'étude de sa vraie physionomie est trop souvent négligée, il importera de le définir avec précision.

(1) H. de Lubac, *Sur un vieux distique. La doctrine du quadruple sens,* dans *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera,* p. 347-366. Toulouse, 1948.

(2) C. Charlier, *La Lecture sapientielle de la Bible,* dans *La Maison-Dieu,* n° 12, 1947, p. 26-27.

Du sens typique s'approche l'allégorique, parfois jusqu'à se confondre avec lui. Ils ont en commun des frontières vagues et fluides qu'il faudra délimiter. Nous verrons s'il y a moyen de clarifier le problème de leurs relations.

A ces quatre sens, admis communément, des auteurs contemporains voudraient ajouter un cinquième, à savoir *le sens théologique des Livres Saints.* Mais ce n'est pas là un sens nouveau, à juxtaposer à ceux consacrés par une longue tradition ; en effet, ils visent tout simplement une matière scripturaire déterminée, ainsi que le goût et le talent de recueillir et de retenir de l'immense matière biblique, de préférence à toute autre, les éléments qui contiennent les valeurs religieuses les plus parfaites et, dès lors, les seules définitives et permanentes. Ainsi compris, le sens théologique est le fruit de la recherche des notions religieuses qui peuvent entrer, sans subir un travail complémentaire, — pierres parfaitement taillées, — dans l'édifice doctrinal chrétien. Dès lors, le sens théologique se dégage à l'aide de tous les sens que la tradition n'a pas cessé d'attribuer à l'Écriture, tout particulièrement à l'aide du sens littéral. Pour l'interprétation théologique, l'exégète ne doit avoir recours à aucun procédé nouveau et spécial : il lui suffit de butiner, parmi les fleurs repérées dans les Livres Saints, sur celles spécialement riches en doctrine religieuse. Il lui suffit de construire des alvéoles et puis d'y déposer le miel théologico-scripturaire qu'il aura distillé : substance, reconnaissons-le, la plus précieuse de toutes celles que les Livres Saints contiennent, substance que les fidèles sont en droit de demander à ceux qui, par devoir pastoral, sont tenus de les nourrir spirituellement. Bien que, par conséquent, il ne faille pas juxtaposer un sens théologique aux sens traditionnels, nous dirons cependant, à la fin de notre travail, un mot de l'exégèse théologique, vu l'actualité du problème et les espérances fondées sur elle.

D'où les divisions de cette troisième partie, consacrées respectivement aux sens conséquent, typique et allégorique.

A. LES SENS CONSEQUENTS

L'existence et la notion des sens conséquents (3) nous entraîne vers un domaine plus théologique que scripturaire. Nous pourrions, par conséquent, être tenté d'en faire abstraction. Toutefois, comme nous avons à traiter dans toute son ampleur le problème des sens bibliques, nous ne pouvons pas omettre d'y toucher. Veillons à

(3) A. Fernández, *Hermeneutica,* dans *Instit. Bibl. Schol. accommodatae.* I. *De S. Scriptura in universum,* 2e éd., Rome, 1927, p. 307-308. — P. Synave-P. Benoit, *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. La Prophétie.* Traduction française, Paris, 1947, p. 359-360.

nous contenter de l'essentiel, laissant à des collègues, professeurs de théologie spéculative, la tâche d'éclaircir les autres aspects d'une question qui ne manque pas d'obscurité. La définition suivante peut, ce nous semble, suffire comme entrée en matière : « Le sens conséquent est celui que le théologien déduit des données scripturaires par la voie du raisonnement. »

Tout n'est pas dit après l'avoir ainsi délimité. En effet, philosophes et théologiens distinguent plusieurs catégories de raisonnements. En bon thomiste, le R. P. Réginald Garrigou-Lagrange oppose le raisonnement explicatif au raisonnement strictement illatif. A ses yeux, le premier consiste à faire entrevoir la partie dans le tout ou le singulier dans l'universel. Le second, au contraire, déduit des concepts nouveaux, en les dégageant de principes avec lesquels ils se trouvent en relation, tels l'effet avec la cause ou les propriétés avec l'essence (4). Dans le premier cas, la vérité déduite était contenue dans les affirmations de l'hagiographe, — suivons le langage de l'Ecole, — *d'une manière formelle mais implicite* (5), ou, si l'on adopte la manière de parler des Salmanticenses, suivis par quelques modernes, tel le Père de Groot ,O.P., *d'une manière formelle mais confuse* (6). Dans le second cas, les textes inspirés contenaient les vérités qui en sont déduites, uniquement *d'une manière virtuelle,* car c'est seulement en vertu du raisonnement qu'elles font leur apparition. Quelques auteurs récusent, il est vrai, le terme « virtuel » pour le résultat du raisonnement théologique, chaque fois que celui-ci se compose de deux prémisses également révélées (7). Ils proposent de ramener ce cas à celui du « *révélé formel implicite* ». Bien à tort, semble-t-il. S'il fallait marquer de quelque manière une différence entre ces dernières conclusions théologiques et toutes les autres, nous proposerions plutôt d'appeler « *révélé virtuel explicite* » celui que l'on dégage par un raisonnement à deux prémisses révélées,

(4) R. Garrigou-Lagrange, *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite?* dans *Doctor Communis. Acta et Commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis,* t. I, 1948, p. 29-30. — Lire aussi M.M. Tuyaerts, *L'Evolution du Dogme. Etude théologique,* Louvain, 1919, p. 71 : « Le raisonnement improprement dit se rencontre là où la conclusion est contenue dans les prémisses en raison de leur signification commune, c'est-à-dire lorsqu'elle y est contenue soit comme la partie dans le tout, soit comme le singulier dans l'universel, soit comme une expression dans une autre expression équivalente » (avec renvoi à Billuart, *Diss. prooem. de Theologia,* art. 7). Par contre, il y a raisonnement proprement dit (p. 72-73), « lorsque la conclusion est contenue dans les prémisses en raison d'une connexion nécessaire qu'elle a avec elles ; au concret, lorsqu'elle y est contenue soit comme la propriété dans l'essence, soit comme un effet nécessaire dans sa cause ou inversement ».

(5) C'est la terminologie du R. P. Billot : cfr ap. M. M. Tuyaerts, *L'Evolution du Dogme. Etude théologique,* Louvain, 1919, p. 78.

(6) M. M. Tuyaerts, *op. cit.,* p. 78.

(7) M. M. Tuyaerts, *op. cit.,* p. 78.

tandis que le « *révélé virtuel implicite* » serait celui dans l'origine duquel interviendrait une prémisse purement naturelle (8).

De tous les sens conséquents, c'est évidemment la conclusion déduite par raisonnement simplement explicatif qui se rapproche le plus près du texte sacré. Elle s'en rapproche tellement que la plupart des auteurs refusent de la considérer comme un sens strictement conséquent (9). Son contenu ressortit suivant le R. P. Garrigou-Lagrange (10) au *formaliter implicite revelatum* et, dès lors, plutôt que de parler d'un sens conséquent, on devrait envisager un cas de sens plénier. C'était l'avis autrefois exprimé par le R. P. Merkelbach (11), bien que son texte soit légèrement équivoque : « non solum secundum sensum typicum, sed etiam secundum sensum litteralem, sed *pleniorem et consequentem* ». On doit, en effet, se demander si l'auteur groupe les deux derniers qualificatifs ou si, en l'occurrence, il distingue deux sens qui nous conduiraient, chacun de sa manière, au révélé implicite.

---

(8) Voici les principales dénominations juxtaposées :

	Billot
1. Attestation explicite :	formaliter explic. revelatum
2. Déduction par rais. explicatif :	formaliter implic. revelatum
3. Déduction par rais. illatif :	
a. Concl. théol., 2 prém. rév. :	virtualiter revelatum
b. Concl. théol., 1 prém. rév. + 1 prém. vérité natur. :	virtualiter revelatum

Salmant.	*Garrigou-Lagr.*	*Notre texte*
form. explic.	form. explic.	form. explic.
form. confuse	form. implic.	form. implic.
form. implic.	form. implic.	virt. explic.
virtualiter	virtualiter	virt. implic.

(9) A. Fernandez et P. Synave-P. Benoît restreignent le sens conséquent à la conclusion théologique, découlant d'un raisonnement à prémisse naturelle. Cfr A. Fernandez, *op. cit.*, 307 : « Sensus consequens dicitur, qui ex *verbis auctoris ratiocinando educitur,* quique proinde aequiparari potest conclusioni *theologicae,* quae fluit ex duabus praemissis, quarum altera *revelata* altera mere *rationalis.* » P. Synave-P. Benoît, *op. cit.*, p. 359 : « On désigne ainsi (*sens conséquents*) ... des applications nouvelles qui se laissent tirer du texte sacré... par déduction logique à l'aide d'une mineure de raison... » — Sur la conclusion théologique lire W. Goossens, *De notione conclusionis theologicae,* dans les *Coll. Gandavenses,* t. XIX, 1932, p. 185-192 (cfr t. XXVI, 1939, p. 115-134) et P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft,* Salzbourg-Leipzig, 1938. — H. de Lubac, *Le problème du développement du dogme,* dans *Rech. Sc. Rel.,* t. XXXV, 1948, p. 130-160. — Ch. Boyer, *Sur un article des Rech. Sc. Rel.,* dans *Gregorianum,* t. XXIX, 1948, p. 152-154.

(10) *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite ?* dans *Doctor Communis. Acta et Commentationes Pont. Acad. Rom.,* 1948, t. I, p. 28-63.

(11) Cité ap. R. Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, p. 50, note, avec renvoi à B. H. Merkelbach, *Mariologia,* Paris, 1939, p. 82.

Quelle qu'ait été l'opinion du savant dominicain, nous préférons distinguer du sens plénier toute vérité que l'on déduit du texte sacré, même par voie de raisonnement purement explicatif. C'est à nos yeux une position nette, qui nous a permis d'étudier le sens plénier en lui-même et qui, par ailleurs, n'offre aucun inconvénient. Rattachons donc au sens conséquent toutes les vérités déduites par raisonnement ; puis, efforçons-nous de résoudre séparément, pour chacune des catégories que l'on peut distinguer, la question de savoir dans quelle mesure elle peut être dite scripturaire, c'est-à-dire inspirée, et révélée.

En ce qui concerne, d'abord, le sens conséquent déduit par voie de raisonnement simplement explicatif, — le premier que nous avons à considérer, — son caractère scripturaire et inspiré dépendra de la mesure dans laquelle l'hagiographe en fut conscient lors de la composition du texte sacré. N'oublions pas, en effet, que, conformément à la notion d'inspiration actuellement admise, l'hagiographe collabore d'une manière active, libre, intelligente à la rédaction des livres saints, au point que, dans son expression, la parole divine est en quelque sorte circonscrite par la conscience de son instrument inspiré. Dès lors, il faudra, dans chaque cas particulier, examiner critiquement jusqu'où la conscience de l'hagiographe s'est étendue. Par contre, le caractère révélé ne peut être sujet à contestation. Puisque le texte sacré exprime la pensée et la parole divines et que, d'autre part, les déductions par voie de raisonnement simplement explicatif lui sont manifestement homogènes, celles-ci relèvent nécessairement du dépôt révélé, même si elles n'ont pas subi formellement l'influx de l'inspiration.

Quand nous passons aux vérités déduites par la voie du raisonnement illatif proprement dit, le problème devient beaucoup plus complexe. Personne n'affirmera, je suppose, que l'hagiographe ait fixé son attention directement sur ce genre de vérités et, par conséquent, qu'il les ait comprises dans ses jugements. Dès lors, elles ne tombent pas formellement sous l'inspiration et ne possèdent aucun titre à passer pour scripturaires au sens fort du mot. Cependant elles continuent à bénéficier des lumières de la révélation, et indirectement de l'inspiration, à la condition indispensablement requise de leur homogénéité avec le contenu explicite ou implicite-plénier de la Parole divine. La possèdent-elles vraiment, cette homogénéité ?

On est à peu près unanime à l'attribuer aux *conclusions qui résultent de deux prémisses révélées.* Par contre, une controverse, dont on n'entrevoit guère l'issue, divise les théologiens et les exégètes aussitôt qu'ils considèrent *la conclusion théologique au sens restreint du mot,* c'est-à-dire celle où l'une des prémisses est une vérité non-

révélée (12). Nous n'avons pas à trancher ces discussions, mais simplement à indiquer ce qu'il faut penser du caractère plus ou moins scripturaire des sens conséquents suivant les *quatre théories principales qui se disputent l'adhésion des théologiens.*

La première est celle des Salmanticenses et d'un groupe important de thomistes, parmi lesquels le R. P. Réginald Garrigou-Lagrange (13). Ils estiment pouvoir ramener sur le plan idéologique toute l'évolution du dogme à une analyse conceptuelle des vérités explicitement révélées (14). Par conséquent, ils nient que les conclusions théologiques puissent devenir la matière d'une définition de foi divine (15). Dans ces conditions, elles appartiennent uniquement au domaine de la théologie spéculative et, dès lors, elles ne peuvent prétendre à la qualité de sens scripturaires au sens propre de ce mot.

Suarez et de Lugo sont d'accord, semble-t-il, avec les Salmanticenses pour dégrader, si l'on peut dire, la conclusion théologique. Toutefois, après l'avoir dépréciée, ils la revalorisent par le recours à de nouvelles révélations (16), ou à l'assistance illimitée et transformante du Saint-Esprit (17). En d'autres termes, la conclusion théologique, remontant dans l'échelle des valeurs, devient l'objet de *la foi ecclésiastique.* De notre point de vue, il suffit de constater qu'également dans ce système, il n'est plus question d'un sens conséquent vraiment scripturaire.

La troisième théorie s'oppose aux deux précédentes. La conclusion théologique est susceptible d'être définie de foi, voire elle domine et explique entièrement l'évolution du dogme. Telle est la thèse, assurément radicale, soutenue par M.M. Tuyaerts dans son ouvra-

---

(12) R. Garrigou-Lagrange, *La Synthèse thomiste,* dans *Bibl. Franç. de Philos.,* 3e sér., Paris, 1947, p. 103-104. L'auteur allègue l'avis concordant de R. M. Schultes, O.P., *Introductio in Historiam dogmatum,* Paris, 1922, mais récuse la théorie du P. Charlier, *Essai sur le Problème théologique,* 1938. Il reproche à ce dernier de diminuer outre mesure la valeur du raisonnement théologique, à l'intérieur même de la théologie.

Beaucoup de problèmes qui préoccupent de nouveau nos contemporains, ont déjà été entrevus jadis : cfr J. Coppens, *Notata de Traditione divina. Een onuitgegeven Leuvensch handschrift als bijdrage tot de geschiedenis van de Leuvensche theologische Faculteit,* dans *Med. Kon. Vl. Academie,* t. VII, n° 1, Bruxelles, 1945.

(13) Sur les *Salmanticenses,* voir F. Marín-Sola, *L'Evolution homogène du Dogme catholique,* 2 vol., 2e éd., Paris, 1924, t. I, p. 89.

(14) Voir R. Garrigou-Lagrange, *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite ?* dans *Doctor Communis,* 1948, t. I, p. 29-30.

(15) R. Garrigou-Lagrange, *La Synthèse thomiste,* p. 103-104, 113-114.

(16) Ce serait d'après F. Marín-Sola (*op. cit.,* t. I, p. 81) la théorie de Suarez. Mais la pensée du théologien n'est pas facile à saisir, et l'interprétation proposée est peut-être inexacte : *De fide,* Disp. 2a, sect. 6, n° 18, éd. Vivès (1858), t. XII, p. 31 et suiv. Soyons donc circonspect.

(17) Théorie du Cardinal de Lugo, d'après F. Marín-Sola, *op. cit.,* t. I, p. 86.

ge : *L'Evolution du Dogme. Etude théologique* [18]. « La limite des conclusions théologiques est aussi la limite de l'évolution du dogme, et... cette évolution ne peut rien englober qui ne rentre pas dans le cadre de ces conclusions » [19]. A accepter cette thèse, le sens conséquent appartient formellement au domaine révélé et dès lors il se rapproche de nouveau de près du domaine scripturaire.

A première vue, on peut être tenté d'annexer le Père Marín-Sola à l'opinion précédente [20]. En réalité, sa position est plus nuancée ainsi qu'il appert de ses propres réflexions sur la théorie de son confrère [21]. Le Père Marín-Sola admet, sans doute, la définibilité de la « vraie » conclusion théologique mais il restreint celle-ci aux raisonnements dont les mineures sont essentielles ou conceptuelles [22], en d'autres termes à ceux qui se basent non pas sur une virtualité physico-connexe, ou encore physico-accidentelle [23], mais sur une inclusion métaphysico-inclusive ou, si l'on veut, une connexion métaphysico-essentielle [24]. Quand on lit les explications de l'auteur sur cette connexion ou mieux sur cette inclusion métaphysique, on a l'impression qu'il tend à rejoindre, du moins en grande partie, les vues du R. P. Garrigou-Lagrange sur le raisonnement purement explicatif. Toutefois, dans les exemples allégués à l'appui de sa thèse, le Père Marín-Sola nous paraît dépasser largement le type de raisonnement à inclusion métaphysique sur lequel il prétend baser tout le mécanisme de l'évolution dogmatique.

Et voici une quatrième et dernière position. Il est des auteurs qui soutiennent à la fois, d'un côté, que certains sens dérivés sont réellement, objectivement conséquents, et, de l'autre, qu'on ne peut ni exposer ni démontrer le lien qui les unit au dépôt révélé. Suivant le Père L. de Grandmaison [25], l'Eglise jouirait en la matière d'un don supérieur d'intuition, lui permettant de se passer de tous les raisonnements ou, pour le moins, de suppléer d'une façon mystérieuse à leur

---

(18) M. M. Tuyaerts, *L'Evolution du Dogme. Etude théologique*, Louvain, 1919. Le Père Tuyaerts a clairement vu la principale objection que l'on peut opposer à son système : *« Conclusio semper sequitur pejorem partem »*. Il s'efforce d'y répondre pour le mieux. Il affaiblit considérablement sa position en incluant dans les conclusions théologiques définissables celles que Marín-Sola appelle les conclusions à connexion physico-contingente.

(19) M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 192. Cfr p. 81, 193.

(20) F. Marín-Sola, *L'Evolution homogène du Dogme*, 2e éd., 2 vol., Paris, 1924. — D'après R. Garrigou-Lagrange, le Père Gardeil s'est rallié aux vues de cet ouvrage, modifiant ainsi ses premières positions.

(21) F. Marín-Sola, *op. cit.*, t. II, p. 278-280.

(22) *Op. cit.*, t. I, p. 35.

(23) *Op. cit.*, t. I, p. 105.

(24) *Op. cit.*, t. I, p. 134.

(25) L. de Grandmaison, *Le développement du dogme chrétien*, dans *Rev. Prat. d'Apologétique*, t. V, 1907-1908, p. 521-542. — Voir M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 168-174.

insuffisance ([26]) : théorie qui obtint un grand retentissement et de laquelle le Père Gardeil s'est rapproché dans la première édition de son brillant ouvrage sur *Le Donné Révélé* ([27]). Gardeil, en effet, y reprochait lui aussi à la conclusion théologique un défaut congénital, une débilité naturelle. Pour y remédier, il proposait de recourir, tout comme le Père de Grandmaison, à un complément externe : non pas précisément cette fois un don supérieur d'intuition appartenant en propre aux organes du Magistère, mais à la foi commune de l'Eglise, capable, estimait-il, de pénétrer de sa vertu le raisonnement, de suppléer à ses insuffisances et d'en transformer ainsi la valeur ([28]).

Nous ne pouvons songer à porter un jugement sur les systèmes des Pères de Grandmaison et Gardeil. Contentons-nous de faire deux observations. D'abord, puisque la foi commune de l'Eglise est extérieure aux conclusions dont il s'agit, on ne voit pas comment elle pourrait suppléer à une déficience qui leur serait intrinsèque ([29]). Ensuite, si le raisonnement aboutit tout au plus à ce qui est moins qu'une conclusion, comment l'intuition de l'Eglise, c'est-à-dire en premier lieu de ceux qui détiennent et exercent le magistère, pourrait-elle transcender ce « moins » et arriver à une vue claire explicitant le confus, sinon par une vision qui serait l'effet d'une vraie révélation nouvelle ([30]) ?

Mais peut-être y a-t-il moyen d'apporter aux hypothèses des Pères de Grandmaison et Gardeil une modification clarifiante, en supposant que le révélé confus dont ils nous entretiennent, et qui se situe en quelque sorte entre l'objet d'une analyse purement conceptuelle et celui de la conclusion théologique, coïncide en réalité avec le sens

(26) Voir le résumé de la théorie ap. M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 168-174.

(27) *Le Donné révélé et la théologie,* Paris, 1912. — Voir une discussion de la théorie ap. M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 175-187.

(28) Nous pouvons, semble-t-il, omettre l'hypothèse de L. Charlier, *Essai sur le problème théologique,* Thuillies, 1938, et celle, différente à beaucoup d'égards, de M. le professeur R. Draguet : *L'Evolution des dogmes,* dans M. Brillant-M. Nédoncelle, *Apologétique. Nos Raisons de croire,* 1e éd., Paris, 1937, p. 1166-1192 ; nouv. éd., Paris, 1948, p. 1097-1122. — Dans la matière qui nous occupe, ces deux auteurs préconisent surtout un acte de foi dans les lumières du magistère, en avouant que, dans plusieurs cas, il n'est pas possible de rattacher, idéologiquement ou historiquement, c'est-à-dire par les voies de la théologie spéculative ou de la théologie positive des sources, certains dogmes au dépôt révélé. Cette position fut déjà adoptée, en passant, par le Père Ch. De Smedt, S. J., *Principes de la Critique historique,* Liège-Paris, 1883, p. 171 : « Mais que la théologie prouve à l'évidence, et en s'appuyant uniquement sur l'Ecriture Sainte et sur les autres monuments de la tradition primitive, la vérité de chacun des dogmes catholiques, c'est ce qu'on ne peut exiger d'elle, et, pour dire toute notre pensée, ce qui semble ne pouvoir s'accorder avec les intentions du divin Instituteur de l'Eglise, qui a voulu que chez elle seule et dans la soumission à son autorité infaillible, on trouvât l'apaisement de ses doutes et le repos de l'âme dans la possession certaine de la vérité. » Dans pareilles conditions, on ne peut plus rien affirmer d'humainement certain au sujet du caractère scripturaire de ces mêmes vérités.

(29) M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 172, p. 177.

(30) M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 84.

plénier tel que nous avons essayé de le définir. Nous serions alors en présence de ce sens littéral plénier et conséquent dont nous avons rencontré la formule, l'expression, sinon la notion elle-même, sous la plume du Père Merkelbach (31). Pareil sens conséquent serait à la fois strictement scripturaire et révélé. Il formerait si l'on veut en quelque sorte la transition du sens plénier aux sens conséquents dont nous venons d'entretenir nos lecteurs.

B. LE SENS TYPIQUE

1. Si les manuels ne contiennent sur les sens conséquents que des notes plutôt parcimonieuses, ils deviennent plus prolixes quand ils abordent le sens typique. C'est naturel. De tout temps, l'exégèse typologique fut en honneur dans l'Eglise, depuis le Nouveau Testament jusqu'à nos jours. Il est d'autant plus étonnant que peu d'auteurs aient songé à l'approfondir. En règle générale, on se contente de répéter ce que saint Thomas a écrit sur le sujet, peut-être même sans se donner beaucoup de peine pour analyser de près les réflexions du Docteur angélique (32).

Il y eut des périodes au cours desquelles le sens typique fut particulièrement apprécié. Ce fut le cas au moyen âge, du moins dans beaucoup de milieux. Le Père Spicq estime cependant que les contemporains de S. Thomas se distinguent par leur désaffection à l'endroit des sens spirituels et que S. Thomas lui-même fait figure, sur ce point, de révolutionnaire (33). Pour le début de l'époque moderne et pour le milieu universitaire de Louvain, on peut, semble-t-il, s'instruire dans la préface par laquelle le Père Nicolas van Winghe présente au public sa version flamande de la Vulgate louvaniste (34).

(31) Cité ap. R. Garrigou-Lagrange, *art. laud.*, p. 50, note.

(32) Faisons tout de suite une exception pour J. Gribomont, *Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas. Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Ecritures,* dans *Eph. Theol. Lov.*, t. XXII, 1946, p. 70-89.

(33) C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge,* dans *Bibliothèque Thomiste,* t. XXVI, Paris, 1944, p. 288.

(34) Il faut consulter les premières éditions de cette version, dont nous aurions pu commémorer le 4e centenaire : Nicholaus van Winghe, *Den geheelen Bijbel inhoudende het Oude en Nieuwe Testament,* Louvain, Bartholomeüs van Grave, septembre 1548, introd. chap. X : *Hoe die Heilige Schriftuur een geestelijke tafel is verscheiden goede spijzen der ziel op haar hebbende, en een geestelijke hof of akker waar allerhande goede vruchten in wassen* : « Gelijk sommige spijs gekookt wordt omdat zij ongekookt niet goed is, andere spijs wordt gekookt opdat zij des te beter zou wezen, te weten ,te smakelijker en te gezonder, aldus worden sommige plaatsen der Schriftuur uitgelegd op een anderen geestelijken zin omdat zij naar de letter niet mogen verstaan worden, en sommige die goed is reeds naar de letter rauw verstaan wordt nog beter als ze door enigen leraar, dat is door enigen geestelijken kok, *nog geestelijker of ook breder* uitgelegd wordt en als er nog andere plaatsen der Schriftuur bij of toe gedaan worden die daar toe dienen, gelijk het kunstig koken van een luttel rauwe spijs veel lekkere en kostelijke gerechten maken kan door toedoen van andere substantiën en

Le Jansénisme, nous l'avons déjà dit, marqua une recrudescence de l'exégèse typologique : la Bible de Royaumont, l'apologétique de Pascal ,la préface de Lemaistre de Sacy, l'ouvrage de J. J. Duguet, en sont des témoins autorisés ([35]). Pascal surtout s'est plu à ce genre d'interprétation. « Il a besoin de clair-obscur ; il a besoin de trouver les contrariétés, de les faire jouer pour assouplir son libertin, plus qu'à moitié gagné déjà. L'argument des figuratifs servait beaucoup à ce dessein. Il humiliait, il éclairait, il conduisait vers la charité et c'est là tout Pascal » ([36]). Jansenius pratiqua lui aussi l'exégèse allégorique, mais d'une façon plus modérée qu'on ne serait tenté de le croire. Ses ouvrages, en particulier son *Pentateuchus sive Commentarius in quinque libros Moysis*, mériteraient d'être étudiés du point de vue qui nous occupe ([37]).

Cependant il ne manqua pas d'exégètes enclins à réagir contre l'excès des interprétations typiques et allégoriques. Les Pères de la Compagnie de Jésus, parmi lesquels Cornelius a Lapide, s'efforcent de réaliser un juste milieu ([38]). Petau fut, semble-t-il, plus radical. Aucun d'entre eux cependant, pas même Maldonat, n'égala la hardiesse de Richard Simon. « *Ce n'est pas que je blâme ceux qui publient des réflexions morales sur l'Ecriture : mais je souhaiterais qu'elles ne fussent pas si éloignées du sens des Auteurs sacrés. Autrement il arrive que, sous prétexte de réflexions morales ou de sens spirituels, on tombe souvent dans je ne sais quel jargon, auquel on donne le nom de spiritualité* » ([39]).

---

speciën. » L'Ecriture sainte est comparée à de la nourriture et son interprétation à l'art du cuisinier qui apprête les mets. Dans toute sa naïveté, l'image est instructive. Elle nous montre un auteur conscient des changements que l'exégèse spirituelle fait subir au texte et même des ingrédients qu'elle y introduit : *andere substantiën en speciën.*

(35) Voir surtout J. J. Duguet, *Règles pour l'intelligence des Saintes Ecritures*, dans J. P. Migne, *Scripturae Sacrae Cursus Completus*, t. XXVII, Paris, 1860, col. 15-130.

(36) C'est le jugement porté par Ch. Chesneau, *Le Père Yves de Paris et son temps (1590-1678)*. II. *L'apologétique*, dans *Bibl. Soc. Hist. Eccl. France*. Paris, 1946, p. 529. — Voir J. Coppens, *L'argument des prophéties messianiques selon les Pensées de Pascal*, dans *Eph. Theol. Lov.*, t. XXII, 1946, p. 337-361.

(37) C. Jansenii *Pentateuchus sive Commentarius in quinque libros Moysis*, 3e éd., Louvain, 1685. — L. Delporte (*Eph. Theol. Lov.*, t. III, 1926, p. 313) renvoie encore aux auteurs suivants : Léonard, *Traité du sens littéral et du sens mystique des saintes Ecritures*, Paris, 1727 ; Le Roy, *Examen du figurisme moderne*, 1736 ; Mignot, *Examen des règles du figurisme moderne*, 1737 ; A. J. Onymies, *De usu interpretationis allegoricae*, Bamberg, 1803. — L'abbé d'Etemare (p. 312) nous est signalé comme le représentant par excellence d'une typologie effrénée.

(38) V. Baroni, *La Contre-Réforme devant la Bible*, Lausanne, 1943, p. 353. — Sur l'exégèse de cette époque, cfr J. Coppens, *De Geschiedkundige Ontwikkelingsgang van de Oudtestamentische Exegese vanaf de Renaissance tot en met de Aufklärung*, dans *Med. Kon. Vl. Academie Wet., Lett., Sch. Kunsten*, t. V, fasc. 4, Bruxelles, Palais des Académies, 1943.

(39) Cité ap. V. Baroni, *op. cit.*, p. 353. — Sur R. Simon, lire J. Cop-

Nous ne pouvons pas suivre dans le détail le développement de la pensée catholique. En réalité, il s'agit plutôt d'un cours monotone où bien peu de progrès sont à signaler. Aussi ne croyons-nous pas nous tromper en affirmant qu'il faut descendre jusqu'au milieu du XIX[e] siècle pour rencontrer la première monographie catholique approfondie sur la question, à savoir l'ouvrage déjà maintes fois allégué du Père Patrizi, professeur à l'Université grégorienne ([40]).

Il serait, je pense, plus intéressant de suivre en la matière l'évolution de la pensée protestante. Ici, un des ouvrages qui paraissent avoir exercé une influence profonde et durable, est celui de Salomon Glassius, professeur à l'Université d'Iéna († 1656) : *Philologia sacra* ([41]).

Glassius trouva des disciples un peu partout, mais la pensée réformée, toujours fluide et avide de nouveautés, ne put s'arrêter à un seul système, érigé en norme absolue. D'autres théories s'élaborèrent, telles les spéculations du hollandais Coccejus ([42]). Puis il y eut le Piétisme qui apprit à certains de ses partisans à cheminer par des voies plus modérées ([43]), tandis que d'autres se livrèrent à une typo-

---

pens, *De geschiedkundige Ontwikkelingsgang,* et Jacques Denis, *Critique et Controverse ou Richard Simon et Bossuet,* Caen, 1870.

(40) Fr. X. Patrizi, *Institutio de Interpretatione Librorum Bibliorum iterum edita,* Rome, 1876. Suivant la préface, la première rédaction date de 1844. — Signalons encore parmi les patrons de la typologie Mgr Meignan, *Prophéties messianiques. Les prophéties contenues dans les deux premiers livres des Rois avec une introduction sur les types ou figures de la Bible,* Paris-Bruxelles, 1878. Il invoque comme autorités protestantes Bengel, Snabel (*Amoenitates typicorum emblematicae,* 1727), puis « les mystiques de Würtemberg », tel Hiller (*Les types du Christ dans l'Ancien Testament,* 1758 ; 1858), puis encore Crusius (*Hypomnemata theologiae propheticae,* 1864), Dopke (*Les écrivains du Nouveau Testament,* 1829). Il se réclame enfin fièrement, au terme de son exposé historique, d'un texte de M. L. de Wette (p.L).

(41) 2[e] éd., Augsbourg, 1659. — Cfr L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche,* Iéna, 1869, p. 375. Il fut suivi entre autres par Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae,* Iéna, 1723. Cfr L. Diestel, *op. cit.,* p. 477, note 5 ; p. 480-481, 481-482. F. X. Patrizi (*op. cit.,* p. 174) renvoie encore à D. Michaelis : *Entwurf der typischen Theologie,* 2[e] éd., Brême, 1763, à Blasche : *Neue Aufklärung der mosaischen Typologie,* Iéna, 1799.

(42) Les avis sur Coccejus (1603-1669) varient suivant que l'on tient compte de ses intentions modérées ou de la mise en pratique de ses directives. D'origine allemande, il devint professeur en Hollande, où il termina sa carrière à Leyde. Il fut combattu par Voet. Les réformés conservateurs d'aujourd'hui estiment que son influence fut plutôt néfaste. D'une part, il introduisit en exégèse, par sa théorie sur les alliances, le principe de l'évolution historique ; d'autre part, il chercha à établir les harmonies entre les deux Testaments surtout dans le domaine de la typologie. De ces deux façons, il aurait frayé la voie, sans doute sans le vouloir, au libéralisme. On connaît le dicton : *Grotius nusquam in literis sacris invenit Christum, Coccejus ubique* (L. Diestel, *op. cit.,* p. 429).

(43) Voir par exemple les appréciations de L. Diestel (*op. cit.,* p. 415, 419) sur A. H. Francke et J. Lange. — En Hollande, H. Witsius s'efforça de réaliser une position moyenne dans ses *Miscellaneorum Sacrorum libri IV,* 2[e] éd., 2 vol., Leyde, 1736, t. I, p. 535-540. Cfr p. 535 : « Semper viris cordatis in Ecclesia displicuit nimium allegoriae studium. »

logie échevelée (44), dépassant, de loin, les allégories fausses contre lesquelles l'érudit du Contant de la Molette croyait devoir prémunir ses collègues catholiques (45).

La réaction fut parfois violente. Elle fut menée par Poiret (46), Turretin (47), Werenfels (48), Bauer (49). L'exégèse typologique toutefois ne se sentit pas pour autant battue. Au début du XIX^e^ siècle, elle donna lieu à un nouveau système, celui de Karl Bähr, qui fut sans lendemain ; puis et surtout, elle fut l'objet de subtiles discussions dans les nombreuses publications sur les prophéties messianiques sur lesquelles nous renseigne M. Hartmann (50). De tous les travaux, c'est à ceux de J. Chr. K. von Hofmann qu'il faudrait, de l'avis de W. Baumgartner, attribuer le plus de mérite. C'est lui qui exerça sur l'exégèse allemande conservatrice du XIX^e^ siècle le plus d'influence et c'est de lui que dérive en particulier la théorie bien connue, et assurément originale pour l'époque, de la *Geschichtstypologie*.

Disons, pour conclure, cette brève introduction historique, que l'exégèse typologique répond surtout à trois préoccupations. Elle tend à écarter des Ecritures saintes le blâme qui pourrait rejaillir sur elles du sens littéral de certains épisodes, surtout de l'Ancienne Loi. Elle aspire aussi à conserver ou à attribuer indistinctement à toutes les sections et à tous les passages de l'Ancien Testament une valeur permanente, même à ceux que le Nouveau Testament a dépassés quant au sens littéral. Enfin elle s'efforce de multiplier et de renforcer entre les deux Testaments les harmonies établies par la Providence, celles fondées sur le sens littéral étant jugées à la fois trop peu nombreuses et trop peu évidentes (51).

---

(44) Sur J. Lange cfr L. Diestel, *op. cit.*, p. 419 et p. 477. — J. C. Schwarz prétendit découvrir jusque cinquante points de contact entre le Christ et l'agneau pascal.

(45) Abbé du Contant de la Molette, *Nouvelle méthode pour entrer dans le vrai sens de l'Ecriture Sainte*, 2 vol., Paris, 1777.

(46) L. Diestel, *op. cit.*, p. 478.

(47) L. Diestel, *op. cit.*, p. 384. — Werenfels se moque des « allegorialas, allusiunculas, quae ad phantasiae titillationem potius spectant quam ad scripturam serio interpretandam. »

(48) L. Diestel, *op. cit.*, p. 384-385.

(49) Sur Georg Lorenz Bauer, cfr L. Diestel, *op. cit.*, p. 625 : « Sensus ille mysticus quem dispulsis barbariei et ignorantiae tenebris tandem ex exègèsei sacra ejecimus et exterminavimus. » — F. X. Patrizi (*op. cit.*, p. 174) cite G. Rau, *Untersuchung über die Typologie*, Erlangen, 1784. Mgr Meignan (*op. cit.*, p. XII) allègue Henkel et surtout Semler.

(50) K. Bähr, *Symbolik des mosaischen Kultus*, 2 vol., Heidelberg, 1837-1839. — M. Hartmann, *Les prophéties messianiques et leurs principaux interprètes modernes*, dans *Univ. France. Fac. Théol. Prot. Strasbourg*, Strasbourg, 1857. In-8, 90 p.

(51) Sur la *Geschichtstypologie*, cfr J. Chr. K. von Hofmann, *Weissagung und Erfüllung*, 1841-1844. — Cfr W. Baumgartner, *Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart*, p. 32.

Parmi les raisons qui recommandent le sens typique, A. M. Dubarle si-

2. A lire les auteurs, principalement les auteurs catholiques, voici une définition minima du sens typique, par laquelle nous pouvons débuter : c'est l'ensemble de significations relatives à l'histoire du salut chrétien, sous sa double phase : temporelle ou messianique, éternelle ou eschatologique, qui se dégagent des personnes et des gestes de l'histoire biblique, surtout de l'Ancien Testament, en tant qu'elles ont été façonnées, groupées et dirigées par la Providence pour préfigurer d'avance l'avenir. Cette définition rejoint de près celle de l'encyclique *Divino afflante Spiritu,* un des premiers documents pontificaux qui se donne la peine de définir le sens typique, dont le nom cependant est évité : « *Quae enim in Vetere Testamento dicta vel facta sunt, ita a Deo sapientissime sunt ordinata atque disposita, ut praeterita spirituali modo ea praesignificarent, quae in novo gratiae foedere essent futura* » (52). L'encyclique évoque certains éléments de la définition du Père Patrizi : « *Sunt itaque typi eae sive personae, sive res, sive actiones, iique eventus, eaque gesta, quae peculiari quodam Dei consilio atque instituto ad id conformabantur, ac dirigebantur, ut vel futura quaedam praesignificarent ad ipsam divini foederis* oikonomiam, *praesertim vero ad Christum eiusque Ecclesiam pertinentia, vel sublimiora quaedam, spiritalia videlicet, coelestia, atque divina, rudioribus quibusdam quasi lineamentis exprimerent, atque referrent, vel normas denique ac regulae essent, ad quam mores nostros exigeremus, ac fingeremus* » (53). Ailleurs, le Père Patrizi emploie le terme « *ordinari* », dont se sert également l'encyclique (54).

Toutefois *Divino afflante Spiritu* ne copie pas le Père Patrizi. La lettre se contente de souligner les harmonies « prophétiques », « prophético-historiques », des deux Testaments, sans reprendre explicitement à son compte les aspects anagogique et tropologique de la typologie. En outre, la lettre distingue les *dicta* et les *facta.* Elle tend donc à introduire dans une seule et même définition le *sensus spiritualis rerum* et le *sensus spiritualis verborum.* Toutefois le terme dont se sert la lettre : *dicta,* manque de précision. Si l'encyclique vi-

---

gnale surtout les deux suivantes : 1) la typologie fait abstraction de la conscience des hagiographes ; ce qui nous libère d'un difficile problème d'herméneutique et prévient toute métasémie ; en effet, le second sens ne dérive pas des mots, mais des réalités telles qu'elles furent façonnées et ordonnées par Dieu ; 2) du fait que le sens typique s'appuie sur les réalités, on ne sera pas tenté d'attribuer une portée figurative aux moindres détails (*art. cit.,* p. 53). La première raison est évidente ; la deuxième l'est beaucoup moins. Dans la pratique, la typologie rejoint souvent l'allégorie dans l'examen minutieux des correspondances.

(52) *Encyclique sur les études bibliques,* dans la *Nouv. Rev. Théol.,* 1946, p. 706-707.

(53) Fr. X. Patrizi, *op. cit.,* p. 165.

(54) Fr. X. Patrizi, op. cit., p. 177, ligne 2.

sait réellement le texte sacré, elle aurait dû s'exprimer avec plus de netteté, par exemple comme suit : « *Quae enim in Vetere Testamento divinitus scripta vel facta sunt.* »

A la différence de la définition minima préliminaire, on constate que l'encyclique n'envisage, du côté des types, que les seules données de l'Ancien Testament, du côté des réalités (anti- ou métatypes), uniquement les réalités du Nouveau. La phase eschatologique ne paraît pas impliquée. Mais ces deux précisions n'excluent pas une plus grande extension de la typologie telle que beaucoup la conçoivent, y incluant explicitement l'eschatologie.

Pour une analyse plus détaillée de la notion, l'ouvrage du Père Patrizi reste donc ,comme nous l'avons déjà dit, un instrument de travail des plus utiles. S'efforçant de définir la notion de type d'une façon rigoureuse, le savant jésuite y distingue successivement les éléments suivants. Le type, dit-il, appartient au genre des symboles : *typus enim quivis symbolum est* ([55]), mais à une classe spéciale, propre à la seule révélation. Ce sont des symboles qui concernent l'avenir, qui l'expriment sans l'anticiper, qui ne possèdent avec lui qu'une connexion généralement artificielle, résultant pour ainsi dire entièrement des intentions et de l'action divine, au point que la seule exégèse littérale ne peut découvrir la présence de la valeur figurative : « *latebat itaque in illis sensus spiritalis* ».

Mais tâchons d'arriver nous-même à une définition plus complète du sens typique et, à cette fin, d'indiquer les propriétés par lesquelles le sens typique se distingue des autres sens scripturaires ([56]).

3. De l'aveu unanime de presque tous les auteurs, *la première propriété du sens typique* consiste en ce qu'il se fonde, directement et immédiatement, sur les personnes, choses, institutions, événements

---

(55) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 171.

(56) Voir B. J. Alfrink, *Over Typologische Exegese van het Oude Testament,* Nimègue, 1945. — A. M. Dubarle, *Le sens spirituel de l'Ecriture,* dans *Rev. Sc. Phil. Théol.*, t. XXXI, 1947, p. 41-72. — J. Guillet, *Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou Malentendu,* dans *Rech. Sc. Rel.*, t. XXXIV, 1947, p. 297-302. — L'opuscule de J. B. Huysman, *Het Geheim van het Oude Boek. Gedachten over het lezen van de Schrift* (Heemstede, 1941) est sans prétention scientifique, par contre l'article de L. Delporte, *Les principes de la typologie biblique,* dans *Eph. Theol. Lov.*, t. III, 1926, p. 307-327, est suggestif et important. Delporte préfère parler d'analogie plutôt que de ressemblance pour désigner les rapports typologiques. Sur la notion d'analogie, très délicate, cfr A. de Witte, *Analogie,* dans *Wijsgeerige grondbegrippen,* n° 16, Ruremonde, s.d. — G. M. Perrella, *Introduzione Generale alla Sacra Bibbia,* dans *La Sacra Bibbia,* Turin, 1948, p. 276-285 : *Senso tipico.* L'auteur parle aussi du « sens plénier » et lui juxtapose même un « sensus eminentior » (p. 252-253), mais, en cette manière, il n'approfondit guère la question : il se contente de renvoyer à P. De Ambroggi, *Il senso letterale pieno nelle divine Scritture,* dans *Scuola Catt.*, 1932, t. II, p. 296-312 ; *Il senso pieno del Protevangelo* (*Gen.* 3, 15), *ibid.*, 1932, t. I, p. 193-205, 277-288 ; G. M. Perrella, *Sulla terminologia circa il senso mar. dell' Ap. 12,* dans *Div. Thom.* (Piaz.), 1942, p. 96-103.

de l'Ancienne Loi. Il n'est donc pas directement scripturaire ; il ne le devient que du fait que toutes ces données viennent à notre connaissance par l'intermédiaire des Livres Saints qui en ont conservé le souvenir. Formellement c'est Dieu opérant dans l'histoire, qui établit, en dehors de la conscience des hagiographes, des harmonies, aussi mystérieuses que réelles, entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Beaucoup d'auteurs déduisent de cette donnée une règle qui ne souffrirait pas d'exception (57). En réalité, le fait est plus compliqué. Comme Patrizi le fait remarquer, le sens typique déborde les personnes et institutions pour se répandre jusque dans le texte sacré lui-même (58). C'est naturel ; seul est étonnant le fait que beaucoup d'auteurs ne s'en rendent pas compte. On peut même se demander si les textes sacrés ne peuvent pas devenir à l'occasion *directement* l'objet d'une exégèse typologique. Patrizi le nie (59), mais la raison qu'il invoque, est faible (60). Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur ce problème.

Si le sens typique se fonde directement sur les réalités de l'Ancien Testament dans la mesure où la Providence les façonne comme symboles de l'avenir, il en résulte une *deuxième caractéristique*, à savoir que les hagiographes ne concourent pas à l'élaborer (61). Il est indépendant de la conscience des auteurs inspirés. On comprend tout de suite les avantages pratiques que cette donnée confère au sens typique sur le sens plénier. Pour celui-ci, en effet, il convient d'établir le plus possible une participation des auteurs sacrés à son « élaboration » ; dans le cas du sens typique, au contraire, il ne faut pas s'en préoccuper, et personne ne pourra s'appuyer sur le fait que littérairement il ne peut pas être établi, pour le nier. Car, par défi-

---

(57) A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 46, 52, 53. Cependant, p. 65-66, le sens typologique paraît déborder les réalités et affecter aussi le texte.

(58) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 204-222. — B. J. Alfrink (*op. cit.*, p. 7) inclut lui aussi les termes (*Schriftwoorden*), mais ne s'exprime peut-être pas d'une manière suffisamment claire quand il poursuit : « Wel ligt deze voorzeggende kracht niet in de woorden van het Oude Testament opgesloten. » — L. Delporte (*art. cit.*, p. 314) admet une typologie fondée sur les « *réalités présentées par les mots* » : l'expression est judicieuse. A. Gelin (*L'allégorie des pasteurs dans Zacharie*, p. 78, dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Lyon, 1948) parle de « *typi verbales* », « semés par Dieu, souverain artiste, au long de l'ancienne Ecriture ».

(59) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 213-214.

(60) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 214.

(61) A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 44, 45, 46, 64, 69. Cependant, p. 45, l'auteur attribue à l'hagiographe une certaine participation à l'élaboration du sens typique. Distingue-t-on suffisamment le sens strictement typique, le sens plénier ou le sens remanié (p. 58-59, 68), et le sens théologique (p. 67 ; 45, note 1) ?

P. Synave-P. Benoît (*op. cit.*, p. 158) admettent un sens plénier et un sens spirituel, fondent le premier sur les *paroles* (p. 357) en tant que commentées, approfondies, fécondées par Dieu (p. 358), le second sur les *choses* ; l'un et l'autre seraient restés, en principe, ignorés de l'auteur humain (p. 358), bien que *directement* voulus et exprimés dans *le texte sacré* par son Auteur divin. Sur ce dernier point, il y a opposition formelle au Père Patrizi.

nition, il transcende à la fois la lettre du texte sacré et la conscience des hagiographes.

Une troisième caractéristique est maintes fois à peine soulignée, alors que, selon nous, elle est essentielle, c'est à savoir que la typologie implique une transposition de sens affectant le discours tout entier (62). Alors que dans une métaphore ou une allégorie ordinaire, le sujet auquel elles se rapportent est généralement connu au sens propre, dans les correspondances et les harmonies typologiques rien de pareil : le type et l'antitype, ou métatype, sont totalement distincts ; ce qui s'affirme de l'un ne peut, en règle générale, être dit de l'autre que dans un sens largement transposé. Il faut donc, pour connaître en même temps le type et la réalité qui y correspond, posséder, ainsi que Pascal s'exprime, la clef de l'énigme. La connaissance simultanée du type et de l'antitype est exclusivement l'apanage de Dieu et de ceux auxquels il a communiqué sa science, y compris le cas exceptionnel de ces prophètes qui ont peut-être entrevu à travers certains symboles les réalités de la nouvelle économie. Il s'agit alors non plus d'un sens typologique ordinaire mais de ce sens prophético-typologique, fondé sur la *theôria,* dans lequel nous avons reconnu un cas de sens plénier (63).

Peut-on attribuer au sens typologique comme *une quatrième propriété* le fait qu'il se rapporte exclusivement au Christ ? « *Es gibt keine Typologie an Christus vorbei ; er ist der Antityp des Alten Testaments schlechthin* » (64). Cette affirmation de Goppelt est reprise, de nos jours, par le Père Daniélou, qui soutient en même temps qu'elle correspond à la théologie d'Origène. Le sens typique, telle est sa thèse, possède nécessairement le Christ comme objet ; il est essentiellement christologique (65).

---

(62) Cfr *Divino afflante Spiritu* : « translatas rerum significationes », « translata verborum ratione », *Nouv. Rev. Théol.,* 1946, p. 707.

(63) Voir plus haut notre exposé de la théorie antiochienne et B. J. Alfrink, *op. cit.,* p. 21, note 14. Alfrink renvoie à Basilius Ponce de Léon (1570-1629), *Quaestiones expositivae.* I. *Utrum sacri vates, cum de aliqua re agunt, quae typus est, ad eam digrediantur cujus est typus, eodem orationis filo,* ap. Menochius, Supplém. éd. Tournemine, Paris, 1719 ; Gand, 1829, t. XIII, p. 5-30. — J. J. Duguet (*op. cit.,* col. 19) allait jusqu'à admettre pour certains textes, même indépendamment de toute typologie, un double sens littéral, l'un immédiat, temporel ; l'autre prophétique, spirituel : « J'appelle le premier sens (qui ne regarde pas directement le Christ) immédiat et le second prophétique. L'un et l'autre, s'ils sont vrais et conformes à la pensée des écrivains canoniques, sont fondés dans la lettre ; et le second est presque toujours plus littéral que le premier, parce que c'est celui que le prophète a eu principalement en vue, et par rapport auquel il a mesuré et concerté toutes ses expressions, afin qu'elles y conduisissent, en paraissant le cacher... Les objets de l'un et de l'autre sont différents, mais avec de grands rapports. »

(64) *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen,* p. 139.

(65) Pour un exposé succinct et synthétique, voir : *Les divers sens de*

Pour rendre la thèse plus acceptable et, au surplus, pour la conformer autant que possible à l'exégèse des Pères, en particulier à celle d'Origène, le Christ est à comprendre, selon le Père Daniélou, au sens le plus large : il n'inclut pas seulement le Christ historique, mais aussi, — deuxième perspective, — le Christ dans ses mystères : dans sa vie intime, sa puissance, sa vie prolongée dans les sacrements et dans l'Eglise, puis encore, — troisième perspective, — le Christ dans son dernier avènement, sa venue eschatologique, sa parousie, son royaume éternel (66). Seuls les aspects purement matériels de la vie historique du Christ ne rentreraient pas dans les cadres de la grande et profonde typologie, bien que plusieurs auteurs, surtout anciens : S. Matthieu, S. Jean, S. Justin, S. Hippolyte de Rome, l'aient pratiquée (67).

On pourrait même, pense l'auteur cité, ramener à la typologie christologique les trois sens communément distingués par les anciens: *l'allégorique* (celui qui est relatif aux mystères de la foi : aux mystères du Christ, aux sacrements, à l'Eglise), *le tropologique* ou *moral, l'anagogique* ou *eschatologique* (68). On pourrait encore de cette façon, continue l'auteur, présenter la typologie comme une méthode d'exégèse spécifiquement chrétienne ,à distinguer de toute autre, même de la philonienne. Enfin, Origène serait de cette typologie, propre aux commentateurs chrétiens de l'Ancien Testament, un authentique représentant. Sans doute, le docteur alexandrin a-t-il emprunté à Philon une autre division des sens bibliques, *une division à trois termes* : *le sens somatique, le psychique, le pneumatique,* destinés à être proposés à trois degrés de lecteurs progressivement initiés aux mystères de la foi (69), mais il ne s'y arrête pas. Il n'en fait mention qu'en passant et il ne s'adonne à une exégèse de style philonien que dans une mesure réduite (70). Ce qu'il doit encore à Philon, même dans les

---

l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive, dans *Eph. Theol. Lov.,* t. XXIV, 1948, p. 119-126.

(66) J. Daniélou, *Les sens divers,* p. 120 : « Donc le sens typologique n'a pour objet que le Christ. Mais il a pour objet tout le Christ. »

(67) J. Daniélou, *Les sens divers,* p. 121-123. A cette typologie, l'auteur oppose celle d'Origène, celle de la tradition orientale, qu'il vante en ces termes : « Ici nous sommes au plus profond de la typologie, là où elle constitue vraiment la théologie biblique, c'est-à-dire où elle nous fournit les catégories selon lesquelles nous devons *penser* le *fait* du Christ. »

(68) Dans l'article : *Les sens divers* (p. 124-125), l'auteur distingue surtout quatre typologies : l'historique, la sacramentaire, la spirituelle au sens propre du mot : la vie du Christ dans l'âme individuelle, et l'eschatologique.

(69) H. de Lubac, *Introduction à Origène. Homélies sur l'Exode,* p. 13. — Sur l'influence de Philon, lire aussi Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la Vie de Moïse. Introduction et traduction* par J. Daniélou, dans *Sources chrétiennes,* n° 1, Paris, 1941, p. 19, 21, 22.

(70) A savoir chaque fois qu'il voit dans les réalités de l'Ancien Testament des symboles des réalités spirituelles, sans aucune référence au Christ : on arrive alors à un itinéraire spirituel qui n'est plus biblique et christologique, mais platonicien. Cfr J. Daniélou, *Les divers sens,* p. 125.

parties les plus nombreuses de son œuvre où il élabore une typologie vraiment chrétienne, c'est l'inclination exagérée à tout vouloir allégoriser. Cette réserve faite, il y a lieu de reconnaître dans l'œuvre d'Origène une exégèse spécifiquement chrétienne. Et le R. P. Guillet d'ajouter que la méthode d'Origène rentre si bien dans le grand courant chrétien qu'elle est beaucoup plus proche de l'interprétation prophético-typique des Antiochiens qu'on ne le pense ordinairement ([71]).

Nous ne sommes pas qualifié pour apprécier comme il le faudrait toutes ces conclusions, dont quelques-unes ont une portée notable. Pour autant que nous pouvons les juger sur la base des pièces versées au débat, nous avons l'impression que le R. P. Daniélou exagère, au moins légèrement. Que la typologie d'Origène ne soit pas celle de Philon, qui songerait à le contester, puisqu'entre les deux il y eut le fait chrétien ? Mais la question reste entière de savoir si la méthode comme telle ne procède pas, de part et d'autre, d'une même préoccupation et n'obéit pas à des règles semblables : substituer au sens littéral, qui apparaissait dépassé à la suite de l'évolution doctrinale, un sens nouveau, conforme au progrès de la pensée, moyennant le recours au symbolisme. Si, suivant le savant auteur, la méthode n'est pas foncièrement la même puisque, de part et d'autre, les fruits sont différents, nous répondrons qu'il ne pouvait en être autrement. Le penseur juif se proposait d'intégrer au texte biblique une philosophie d'inspiration grecque, tandis que l'exégète alexandrin tendait à y incorporer un fait historique d'une portée incommensurable, celui du Christ et de son Eglise.

Au reste, pour ramener les trois sens spirituels classiques communément distingués à trois formes simplement différenciées d'une même interprétation fondamentalement christologique, il est besoin de trop de considérations subtiles. Qu'on parle d'exégèse christologique quand le docte alexandrin envisage le Christ dans ses mystères personnels et dans son retour glorieux, nous n'en disconviendrons pas. Mais le fait que le Christ intervient activement dans la vie morale des chrétiens, dans l'éclosion de leurs vertus morales, ou que la sainteté du chrétien n'est qu'un effet et un reflet de celle du Christ, est-il une raison suffisante d'affirmer qu'ici également le Christ soit le point de vue formel de la typologie ? En cette matière, l'essai du R. P. Daniélou a plus de valeur spéculative qu'historique ; il peut valoir comme une directive pour les explications typologiques de l'avenir ; il convient moins pour classer objectivement celles du passé.

Hésitons donc à identifier les points de vue christologique et typologique. Admettons, si l'on veut, que, parmi les applications typologiques, celles qui se rapportent au Christ obtiennent et méritent la

(71) J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu*, p. 297-302.

place d'honneur. Admettons aussi, pour ceux qui sont épris de systématisation, que l'on introduise, au sein même de la typologie christologique, une série de sous-divisions suivant qu'elle se réfère au Christ dans sa vie, ses mystères, ses sacrements, son Eglise, son retour et son règne glorieux. Acceptons même que l'on rapproche plus étroitement l'allégorie et l'anagogie dans lesquelles l'élément christologique est prépondérant. Mais que l'on classe à part la typologie tropologique où domine une doctrine morale, ascétique, mystique, d'où l'aspect formellement christologique est le plus souvent absent. Sous le bénéfice de cette réserve nous concéderons que la vraie typologie est de préférence christologique tandis que la tropologie non-christologique ressortit surtout à l'allégorie dont nous traiterons plus loin. Terminons en disant que toujours la typologie sera « *chrétienne* », sinon spécifiquement christologique, puisque depuis la Nouvelle Loi, — selon la parole de Pascal, — seul le Christ est la clef et le chiffre de l'Ancien Testament.

D'aucuns attribuent au sens typique *une cinquième propriété,* à savoir sa connexion nécessaire avec l'Ancien Testament. C'était l'avis du Père Patrizi, qui nie formellement la présence de types et d'un sens vraiment spirituel dans les livres de la Nouvelle Alliance, du moins dans les textes, faits et gestes postérieurs à la mort du Christ ou, tout au plus tard, à la descente du Saint-Esprit ([72]). Les raisons invoquées par celui que nous avons appris à connaître comme le théoricien par excellence du sens typologique, sont subtiles, déduites logiquement de sa notion ferme et précise du « type biblique ». Requérant pour le type qu'il soit de nature et de qualité inférieures à son correspondant et qu'il ait été façonné spécialement par la Providence pour le préfigurer, il se demande ce qui, dans l'ordre du salut, pourrait dépasser en valeur le Christ, les mystères de sa passion, de sa résurrection et de son ascension.

A cette considération d'aucuns ajoutent aujourd'hui le danger d'une théorie qui introduirait la typologie dans l'exégèse du Nouveau Testament. Ne serait-ce pas ouvrir la porte toute grande au symbolisme, et celui-ci ne nous conduirait-il pas fatalement à une interprétation de la révélation néotestamentaire toute empreinte de relativisme, telle que le modernisme l'eût rêvée ? Le spectre du péril moderniste continue à hanter quelques cerveaux et d'aucuns soupçonnent facilement dans la moindre nouveauté un retour dangereux aux erreurs condamnées par Pie X au début de ce siècle.

Enfin, on fait encore valoir que ni le Nouveau Testament ni même, en règle générale, les Pères n'ont songé à introduire la typologie dans les gestes ou les textes de la Nouvelle Alliance, postérieurs à la descente de l'Esprit. Le cas d'Origène lui-même n'est pas clair : Patrizi

(72) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 203, 225.

le classe parmi les patrons de son opinion tandis que, pour les auteurs récents, il n'aurait pas reculé à englober le Nouveau Testament dans son système d'interprétation typologico-allégorique ([73]).

A nos yeux, la vérité est dans une opinion moyenne. Reconnaissons avec le Père Patrizi que le Nouveau Testament, en d'autres termes la période du salut au cours de laquelle se réalise l'*umbram fugat veritas,* ne se prête guère à la présence de beaucoup de types. Concédons d'autre part à certains critiques contemporains que le danger d'un symbolisme exagéré, véhicule de relativisme, n'est pas totalement illusoire. Mais oserait-on prétendre que toutes les données de la révélation nouvelle ont déjà atteint leur plénitude ? Ce serait oublier, d'une part, la théorie de l'analogie à laquelle la théologie fait appel sans interruption, d'autre part la foi en l'eschatologie, troisième phase de l'économie du salut, phase finale, la seule où le voile, recouvrant les mystères divins, sera levé entièrement. De ce point de vue, la devise bien connue du Cardinal Newman : *Per umbram ad veritatem,* conserve une valeur impérissable. Malgré toute la lumière qui nous est venue par le Christ, nous cheminons encore bien souvent sur des sentiers qui ne sont éclairés que par une lumière diffuse ou réflexe. Si plusieurs vérités nous apparaissent déjà dans leur totalité, d'autres sont restées en grande partie recouvertes de mystères ou ne sont traduites en réalité que d'une manière imparfaite. Il n'y a peut-être pas d'exemple plus frappant que celui de l'Eglise. Le royaume de Dieu est une réalité transcendante et divine que l'Eglise terrestre incarne dès ici-bas. Mais que cette réalisation est encore loin de la perfection, de cette cité de Dieu qui s'achève au ciel et qui, un jour, descendra, Jérusalem céleste, sur la terre ! Serait-ce exagéré de croire que, dans ces conditions, l'Eglise d'ici-bas n'est que la pâle anticipation, le type en d'autres termes, de la cité future des élus ?

Au surplus, le Père Patrizi lui-même a entrevu que sa thèse était trop radicale. A la page 201, il lui apporte un correctif important : « *Quamobrem typis saltem propheticis atque anagogicis, quales in vetere testamento fuerunt in novo testamento locus praeclusus est ex hac parte.* » L'auteur est donc disposé à admettre pour le moins la présence de types tropologiques. C'est une concession importante. S'il avait mieux réfléchi au problème de l'Eglise, et à certains dogmes, je crois qu'il n'aurait pas hésité à admettre aussi un certain nombre de types prophétiques ou anagogiques. On ne peut vraiment soutenir son opinion qu'en entendant au sens le plus fort l'incise : *quales in vetere testamento fuerunt.* Car on peut croire que, dans le Nouveau Testament, les choses de l'avenir sont toujours atteintes, au moins pour une part si petite soit-elle, en leur réalité propre,

(73) H. de Lubac, *Introduction à Origène. Homélies sur l'Exode,* p. 24.

en leur être propre, sans l'intermédiaire d'un transparent symbolique (74).

Examinons ce que beaucoup d'auteurs considèrent comme *la dernière propriété du sens typique,* à savoir qu'il ne peut être connu sans une attestation divine. Puisque Dieu est l'unique auteur du sens typique, pris dans son acception la plus formelle, lui seul, c'est logique, peut nous faire connaître sa présence et sa portée (75). Il le fera par la voie des écrivains bibliques, ses porte-parole, ou par les traditions apostoliques qui, suivant la doctrine de l'Eglise, se rattachent, elles aussi, à la révélation néotestamentaire et complètent le trésor des vérités contenues dans les écrits de la Nouvelle Loi.

Cependant, serait-il défendu de rechercher, même en dehors de tout renseignement divin positif, la présence de significations typologiques ? On se laisserait guider en l'occurrence par le principe de l'analogie entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ainsi que Patrizi le propose (76), et par l'analyse plus détaillée des types à caractères généraux : « *Quum totum genus vel tota res, uti caeremoniae et tabernaculum, typus est, etiam ea, quae generi subiecta sunt, reique partes, typos esse putandum est* » (77). On s'inspirera au surplus de la croyance fondamentale suivant laquelle, en principe, tout l'Ancien Testament est le type du Nouveau (78). Cependant la voie est glissante, et le Père Patrizi le reconnaît : « *Caute tamen neque ulterius, quam par est, progrediendo, ut qui e minutis quibusque sensum aliquem spiritualem exprimere vellet* » (79). *Dans ces conditions se pose le problème des critères auxquels on aura recours pour rechercher, avec plus ou moins de certitude, la présence de sens typiques.*

4. Dans cette recherche, les types que les Ecritures Saintes ont elles-mêmes dégagés, serviront évidemment de point de départ. Après ce que nous avons dit plus haut touchant Dieu auteur du sens typique,

(74) Nous n'avons pas pris connaissance de J. Sailer, *Ueber Typen im Neuen Testament,* dans *Zeitschr. Kath. Theol.,* t. LXIX, 1947, p. 490-496. — L. Delporte (*art. cit.,* p. 320-321) admet comme nous l'existence de types néotestamentaires.

(75) A. M. Dubarle, *art. cit.,* p. 44, 45, 46, 64, 69. — B. J. Alfrink, *op. cit.,* p. 7.

(76) F. X. Patrizi, *op. cit.,* p. 193.

(77) F. X. Patrizi, *op. cit.,* p. 194.

(78) F. X. Patrizi, *op. cit.,* p. 191-192, 194-199. — Cfr H. de Lubac, *Le quadruple sens,* p. 360-361 : « Quae tota bibliotheca unus liber est. »

(79) F. X. Patrizi, *op. cit.,* p. 194. — La recherche du sens typologique, au besoin suivant des voies nouvelles, est préconisée avec beaucoup de finesse par A. M. Dubarle, *art. cit.,* p. 55-72 et par J. Guillet, *art. cit.,* p. 295-296, 301-302. Le premier recommande surtout le raisonnement par analogie, par approfondissement, par applications nouvelles faites à la lumière de l'Esprit qui inspira l'Ancien Testament, donc par la recherche de l'esprit et des intentions de l'Auteur principal, et tout cela dans le domaine des valeurs religieuses (p. 52-53 ; p. 45, note 1 ; p. 67). Le second parle de la recherche des correspondances verbales, des parallélismes d'expression, des continuités et constantes spirituelles, puis aussi des résonances nouvelles, fruits de l'expérience chrétienne.

et, par conséquent, seul à même de nous éclairer en la matière infailliblement, cette affirmation liminaire n'a plus besoin d'être prouvée. Par contre, il faut se défendre contre l'illusion de croire que les quelques indications scripturaires constituent une documentation suffisante. En effet, à réunir et à étudier les exemples d'exégèse typologique disséminés à travers les livres du Nouveau Testament, on constate qu'ils ne sont guère uniformes ([80]). Il y a une typologie matthéenne ; il y a la johannique ; il y a celle des grandes épîtres pauliniennes et celle de l'épître aux Hébreux. Et puis, une question préalable se pose : le Nouveau Testament prétend-il nous imposer comme révélées et normatives les typologies qu'il nous donne en exemples ? Ne faudrait-il pas y voir plutôt des concessions faites à l'exégèse de l'époque, rabbinique ou alexandrine ? En d'autres termes, ne serions-nous pas en présence d'arguments *ad hominem*, adaptés au langage et à la mentalité de ceux auxquels les hagiographes s'adressaient ([81]) ? La question, on le voit, est importante. Beaucoup de raisons nous invitent à penser que, pour une large part, c'est par l'affirmative qu'il faut y répondre.

Où trouver dès lors d'autres normes, à tout le moins des normes complémentaires, pour élaborer une méthode de recherche, prévenir l'erroné et l'arbitraire ? La littérature patristique est plus variée encore que les écrits néotestamentaires ([82]). Tout au plus pourrait-on songer à accorder un traitement de faveur à ces interprétations typologiques qui se recommandent par leur diffusion vraiment universelle, leur constance, leur naturel : qualités que requièrent, à des degrés divers, la plupart des auteurs modernes qui traitent de la typologie ([83]).

Ne pourrait-on pas recourir au magistère ? Sans doute, mais en la matière, il ne nous est pas d'un grand secours. Pour autant que lui-même se sert de types, il puise dans le trésor scripturaire et patristique. De plus, jusqu'à présent, — et la théologie ne peut qu'applaudir à cette ligne de conduite, — il se montre d'une modération extrême. Ainsi, par exemple, l'encyclique *Providentissimus* (1893) estime que les Pères n'utilisent guère l'exégèse « allégorique » pour établir les dogmes de foi ([84]). La lettre, il est vrai, ne nomme pas le « sens typique » : la formule qu'elle emploie, est plus souple ; elle peut l'inclure ; pour le moins, elle ne l'exclut pas. Ce jugement, reconnaissons-

(80) C'est seulement à propos d'Adam, type du Christ, remarque le Père Dubarle (*art. cit.*, p. 60), que le mot « type » revêt sous la plume de S. Paul une signification relative au sens spirituel.

(81) J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939.

(82) A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 52. — Sur les Pères, lire C. Jouassard, *Les Pères devant la Bible*, dans *Et. Crit. Hist. Rel.*, Lyon, 1948, p. 25-33.

(83) B. J. Alfrink, *op. cit.*, p. 16.

(84) *Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia*, Rome, 1927, p. 36.

le, plutôt péjoratif du Magistère sur le peu d'utilité dogmatique qui reviendrait au sens allégorico-typique, correspond à celui de maint spécialiste de la littérature patristique. Suivant H. I. Marrou, par exemple ([85]), S. Augustin n'a jamais recours aux figuratifs pour démontrer ou enrichir le dogme ; il s'en sert simplement pour illustrer des vérités déjà connues par ailleurs.

Un des cas d'exégèse typologique les plus solides est incontestablement celui où le typisme remonte aux auteurs sacrés eux-mêmes de l'Ancienne Loi ([86]). Nous en avons un paradigme frappant dans les récits de l'Exode. Le deutéro-Isaïe nous présente cette libération d'Israël, la première, comme une figure de la fin de l'exil babylonien, voire, — car les perspectives s'entremêlent, — comme celle de la libération finale ([87]).

Concluons que peu d'interprétations typologiques sont garanties par le Magistère, par les Livres Saints, par les Pères, et, dès lors, que ce serait une erreur fatale de vouloir renouveler et vulgariser sans plus la typologie patristique ([88]). Ne cherchons pas à repristiner. Au contraire, souvenons-nous des principes fondamentaux de la typologie ; rappelons-nous que, dans les cadres de quelques types bien établis, il est permis de descendre modérément du général au particulier ; et, dès lors, efforçons-nous plutôt d'élaborer une typologie largement nouvelle, à la lumière des résultats dûment acquis, de l'exégèse moderne, littérale, historico-critique. A procéder ainsi plusieurs données, considérées jusqu'à maintenant comme typiques, rentreront, sans doute ,dans l'ombre tandis que d'autres événements ou acteurs de l'histoire biblique sortiront de derrière les coulisses. Ainsi, par exemple, Isaac trompant son frère ne nous paraît pas posséder, en vertu de cet acte, nullement louable, une signification spécialement « mystérique », tandis que le même Patriarche, par son inclination à préférer la bénédiction divine à tout plat de lentilles, manifeste une attitude vraiment chrétienne. A ce titre, il est le type du chrétien, qui, renonçant à l'*homo animalis,* devient apte à goûter les choses de Dieu. De même, le séjour de Jonas dans la baleine nous frappe beaucoup moins que les anciens ([89]), tandis que la figure du même prophète, renonçant

(85) *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* Paris, 1938. — Voir aussi Marie Comeau, *Saint Augustin, exégète du quatrième évangile,* dans *Bibl. Théol. Hist.,* Paris, 1930.

(86) J. Coppens, *Histoire religieuse de l'Ancien Testament,* Bruges, Desclée De Brouwer, 1948, p. 72, note 1.

(87) Tout le livre de l'Exode se prêterait spécialement à la typologie : cfr J. Daniélou, *Grégoire de Nysse. Vie de Moïse,* p. 23.

(88) A. M. Dubarle (*art. cit.,* p. 52) est du même avis. — C'est pourquoi nous ne pouvons guère suivre J. Daniélou, *Rahab, figure de l'Eglise,* dans *Irénikon,* t. XXII, 1949, p. 26-45, et préférons la méthode de A. George, *Le sacrifice d'Abraham. Essai sur les diverses intentions de ses narrateurs,* dans *Et. Crit. Hist. Rel.,* Lyon, 1948, p. 99-110.

(89) On sait que, même dans les évangiles, l'aspect typologique principal de l'histoire de Jonas est matière à discussion.

au particularisme juif et se décidant à annoncer la bonne nouvelle aux Gentils, anticipe typiquement l'apostolat missionnaire chrétien. Ainsi, à travers tout l'Ancien Testament, on recherchera les gestes et les attitudes qui possèdent le plus d'affinités, non seulement verbales et externes, mais surtout internes et spirituelles, avec la doctrine de Jésus et avec les actes qu'elle nous prescrit ou inspire, même si parfois on les rencontre préfigurés en dehors du peuple hébreu. La fille du Pharaon, prise de pitié pour l'enfant hébreu que sa mère déposa dans un panier d'osier entre les joncs du Nil, présage une chrétienne authentique. Qu'elle prenne place, à ce titre, dans la galerie de ceux qui ont anticipé, d'une manière sans doute encore tout imparfaite, la loi nouvelle de la charité.

Dans ces conditions, la typologie des anciens restera une source d'inspiration ; c'est entendu. Elle restera aussi un domaine intéressant de recherches historiques ; c'est clair. Elle fera les délices des poètes et même des méditatifs ; pourquoi pas ? Mais elle ne doit pas se lever du tombeau pour déambuler, ombre du passé, parmi nous.

Si nous ajoutons que la typologie nouvelle s'arrêtera de préférence aux types où la similitude avec la réalité préfigurée est la plus simple, la plus obvie, la plus naturelle, ainsi qu'aux types pour lesquels on peut relever une tradition constante, prenant sa source dans le Nouveau Testament, voire déjà dans l'Ancien, on conviendra qu'elle évoque singulièrement la troisième espèce de sens plénier que nous avons appris à distinguer à la fin de l'article précédent et que nous avons appelée historico-typique (90). Quelquefois, cette typologie nouvelle se rapprochera aussi de l'espèce de sens plénier dite prophético-typique (91). Ici cependant les différences sautent davantage aux yeux. Nous savons, en effet, que, dans ce cas, les hagiographes et les prophètes ont déjà eux-mêmes eu conscience des rapports typiques et, par conséquent, ont entrevu à la fois les images ou figures ainsi que, pour le moins d'une manière confuse, les réalités y correspondantes.

Avouons que, pour les sens prophético- et historico-typiques, on peut hésiter sur la catégorie précise où il convient de les classer. Mais on nous concédera que l'absence de toute transposition de sens, — *translatio verborum ac rerum rationis,* — ainsi que le fait que ces deux sens se situent dans la ligne du sens littéral, sont des raisons largement suffisantes pour les inclure de préférence dans la catégorie des sens pléniers.

---

(90) Cfr la *Geschichtstypologie.*

(91) J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie ou d'Antioche. Conflit ou malentendu ?* dans *Rech. Sc. Rel.*, t. XXXIV, 1947, p. 257-302. — Le Père Patrizi ne paraît pas admettre ce sens, sauf, peut-être, en un seul endroit (*op. cit.*, p. 235), quand il écrit : « Quae quum solum, — nous écririons *praecipue,* — de antitypis editae sunt, haec tamen designant nominibus earum sive rerum sive personarum quae typos fuisse, — nous dirions *esse,* — constat. »

C. LE SENS ALLEGORIQUE

Nous venons de conclure que la typologie peut, dans certains cas, s'étendre, même directement, aux textes inspirés. Sur ce point, nous nous sommes permis d'abandonner les vues de Patrizi. Mais il ne peut s'agir, pensons-nous, que de cas isolés. Pareille affirmation n'a rien de commun avec l'inclination de beaucoup d'auteurs anciens, et de quelques exégètes modernes, à interpréter en quelque sorte tout l'Ancien Testament par la voie de l'allégorie.

La tentative, on le conçoit sans peine, part du principe que tout l'Ancien Testament est la préfiguration, l'ombre du Nouveau ; elle répète la parole attribuée à S. Jérôme : « *Singula nomina habent singula sacramenta, quot enim verba tot mysteria* » (92) ; elle s'inspire de la méthode d'exégèse qu'Origène, à la suite d'autres alexandrins, a adoptée dans ses commentaires des Livres Saints de l'Ancien Testament.

A en croire le R. P. Hermaniuk, Clément d'Alexandrie, le premier maître éminent de l'école, fit encore preuve d'une sobriété relative (93). Sans compter que ni lui-même ni les autres alexandrins n'ont entendu nier la valeur historique de l'Ancien Testament, — position extrême, davantage philonienne, que le pseudo-Barnabé paraît avoir adoptée (94), — Clément part à la recherche d'un sens spirituel à l'aide de l'allégorie, uniquement quand certaines péricopes bibliques ne contiennent, à ses yeux, selon le sens littéral, que du « sensible ». Or, le sensible ne peut pas avoir été l'objet de la révélation divine ; seul le spirituel est digne d'être communiqué par Dieu à ses instruments inspirés. Dès lors, chaque fois que le sens littéral ne fournit que du sensible, il doit être dépassé par l'allégorique, étant donné que celui-ci change le vil plomb de la lettre en l'or pur d'un sens selon l'Esprit.

D'après tous les auteurs, le recours à l'allégorisme accuse son plus beau triomphe chez Origène, esprit curieux balancé entre l'érudition critique et la piété mystique (95). Pour cet auteur à l'âme pieuse et poétique, l'Ancien Testament ne contient selon la lettre à peu près que du sensible et, dès lors, presque tout doit y être allégorisé. Même le Nouveau Testament, nous l'avons vu, est impliqué dans ce vaste mouvement d'interprétation figurative, car il s'y rencontre encore des éléments sensibles, qui doivent eux aussi passer par le creuset de l'allégorie (96). Il y a plus. Non seulement la révélation néotesta-

(92) H. de Lubac, *Le quadruple sens*, p. 359.
(93) M. Hermaniuk, *La parabole chez Clément d'Alexandrie. Définition et source de la théorie*, dans *Eph. Theol. Lov.*, t. XXI, 1945, p. 5-60.
(94) O. Cullmann, *Le Christ et le Temps*, p. 94.
(95) J. Fr. Bonnefoy, *La Méthode théologique d'Origène*, dans *Mélanges Cavallera*, p. 87-145. — J. Daniélou, *Origène*, dans *Le Génie du christianisme*, t. I, Paris, 1948.
(96) H. de Lubac, *Origène. Homélies sur l'Exode*, p. 24, 31.

mentaire contient-elle des éléments qui doivent subir une métamorphose, mais même les éléments proprement spirituels y appellent encore des compléments. Tout comme l'Ancien, le Nouveau Testament doit recevoir son parachèvement, à savoir par le retour et le règne eschatologiques du Christ. Envisagé de ce point de vue, les livres de la Nouvelle Alliance se remplissent à leur tour de symboles, figures d'une réalité transcendante qui n'apparaîtra sans voiles qu'aux bienheureux des derniers temps ([97]).

On se plaira à l'âme poétique d'Origène, à son érudition presque sans limites, à son talent prestigieux des rapprochements inattendus et des transpositions sublimes, à ses analyses psychologiques, délicates et raffinées, du sentiment religieux, à ses vues pénétrantes sur les valeurs permanentes de la révélation et de la théologie. Mais on n'oubliera pas que tout cela vaut surtout, voire uniquement, comme expressions d'une pensée personnelle, non comme la recherche et l'expression de la doctrine des Ecritures et, par conséquent, de Dieu. Et puis, on se gardera de croire que ce serait là toujours une excellente méthode, voire la méthode idéale, peut-être même l'unique méthode efficace, pour transformer, même de nos jours, la matière souvent indigeste des Livres Saints en la nourriture spirituelle des chrétiens. Enfin, on évitera d'exagérer le rôle de l'Esprit dans la lecture et l'interprétation des Ecritures par les simples fidèles. Nous croyons à ce rôle, bien défini, dans les organes du magistère et dans le corps des fidèles unis à leurs pasteurs. Mais qu'on n'insinue pas que le même Esprit pourrait suppléer, même chez les simples fidèles, à la science péniblement acquise. A suggérer, ne fût-ce que de loin, pareille croyance, on introduit et on encourage une lecture et une interprétation charismatiques des Ecritures qui risquent dans la pratique de préparer en quelque sorte l'avènement d'une espèce de quakerisme catholique.

Bref, l'exégèse allégorique, dans la mesure où elle cherche à découvrir des mystères dans chacune des lettres des Ecritures, est celle qui pourra rendre le moins de services à la cause de l'intelligence des Livres Saints et au problème des harmonies établies par la Providence entre les deux Testaments. A vouloir la pratiquer, nous surtout qui n'avons ni le talent d'un Origène ou d'un Augustin, et qui ne vivons plus la fraîcheur des origines chrétiennes, nous risquerions beaucoup d'encourir les reproches amers de Richard Simon, déjà allégués plus haut ([98]). Nous nous contenterons donc de savourer, d'un point de vue historique, les hardiesses, voire les naïvetés des anciens écrivains ecclésiastiques ; si nous y cédons parfois nous-mêmes, nous le ferons avec sobriété et tout à fait conscients de verser un vin nouveau dans des outres à certains égards vieillies.

(97) H. de Lubac, *op. cit.*, p. 31, 31-32, 33.
(98) Voir *supra*, note 39.

* * *

Il ne manquera pas d'intérêt, au terme de cette enquête sur les sens seconds des Ecritures, de résumer dans un tableau les divers sens scripturaires que nous avons distingués en cours de route. Dans cette nomenclature, certaines appellations sont nouvelles et paraîtront, comme tout néologisme, pédantes. Nous le regrettons, mais nous ferons valoir comme excuses que rien ne clarifie autant l'exposé que de bonnes divisions et une terminologie précise. Nous détestons le clair-obscur et continuons à croire que les ténèbres ne garantissent pas la profondeur de la pensée.

Et voici quelques dernières observations pour éclairer notre tableau :

1. Nous avons omis à dessein de parler d'une typologie ou, pour le le dire plus exactement, d'un *symbolisme* naturel, qui est à distinguer tout à fait du sens typique, car il est toujours introduit consciemment par les hagiographes et fait partie du sens littéral impropre ou figuré. Alors que, dans la vraie typologie, il s'agit d'un rapport d'analogie entre deux termes également réels, entre deux réalités (type et métatype), ici, au contraire, il n'est pas requis que les symboles aient existé. D'autres différences seraient à signaler. Elles résultent suffisamment de notre définition du sens typique.

Dans certains cas, l'usage de pareil symbolisme saute aux yeux, comme, par exemple, quand il s'agit des paraboles et allégories bibliques. Parfois, il est plus difficile à établir ou, s'il est évident, il reste malaisé de déterminer à quoi exactement le langage figuré se rapporte, comme dans le *Cantique des Cantiques*.

Au cours de ces dernières années, plusieurs exégètes, même indépendants, ont une tendance à découvrir pareil symbolisme, — donc une typologie naturelle, consciente, au sens large, — dans des récits où jusqu'à présent on n'avait guère soupçonné sa présence. L'histoire de Jonas est un paradigme classique ; mais, à en croire M. Engnell, l'histoire de Joseph serait également symbolique, d'un symbolisme, qui, par un très long détour, pourrait même la rattacher au messianisme. Ainsi certains symboles considérés jusqu'à maintenant comme de vrais types pourraient à l'avenir passer dans la catégorie des symboles naturels façonnés non plus par Dieu mais par les hagiographes eux-mêmes. Ajoutons tout de suite que beaucoup de ces symbolismes nouveaux, que maintes fois l'on prétend établir à l'aide de l'histoire des religions, sont tout à fait incertains ([99]).

Par ailleurs, n'oublions pas que ce symbolisme ou ce que nous pourrions appeler cette typologie naturelle n'est pas propre à l'Ecriture. Elle est commune aux poètes et revêt chez eux parfois le caractère d'un système secret et compliqué. C'est ainsi que R. W. Crutwell,

(99) Cfr C. H. Dodd, *The Bible to-day*, p. 17 (sur Jonas) et C. M. Edsman, dans *Svensk Exeg. Aorsbok*, t. XII, 1947, p. 97 (sur Joseph).

— pour alléguer un exemple récent à propos d'une œuvre classique, — prétend retrouver dans l'Enéide tout un jeu de symboles subtils (*Virgil's Mind at Work. An Analysis of the Symbolism of the Aeneid*, Oxford, 1946). La poésie, répète Crutwell, tend naturellement au symbolisme, et il cite :

A primrose by a river's brim
A yellow primrose was to him
And it was nothing more.
To me the meanest flower that blows can give
Thought that do often lie to deep for tears

2. Il existe une grande variété d'expressions pour désigner les sens qui se situent au delà du sens littéral. Les plus usitées sont les suivantes : *sens spirituel* (terme employé par *Divino afflante* [1943] et adopté par le Père Dubarle), *sens intérieur* (terme affecté par l'encyclique *Spiritus Paraclitus* [1920], *sens typique* (usité par la lettre de la Commission biblique du 20 août 1941), *mystique* (employé par *Divino Afflante*, mais juxtaposé à *spirituel*), *allégorique* (employé par beaucoup d'anciens), *typologique* et *allégorique* (suggérés par J. Daniélou pour distinguer désormais clairement les deux classes du sens spirituel et adoptés à peu près par H. de Lubac), *sens transposé* (*Divino afflante Spiritu* : « *translatas rerum significationes* » ; « *translata verborum ratione* »).

3. Ces derniers temps, plusieurs auteurs s'efforcent de simplifier et d'unifier la terminologie. Dans son *Inleiding tot de theologie* (Bruxelles, 1934, p. 41-42), le regretté Père Aloïs Janssens suggérait de distinguer *deux sens spirituels* (*mystiques, typiques*) : l'un de l'Ancien Testament, préfiguration du Nouveau (pour lequel il ne donnait pas de terme spécial), l'autre du Nouveau, préfiguration de la béatitude céleste, sens qu'il appelait *anagogique*. C'est clair et simple, trop simple toutefois à mon avis, toutes les nuances du sens typique rentrant difficilement dans cette division bipartite.

L. Delporte (*art. cit.*, p. 309, note 3) ne désirait retenir que l'appellation « *sens typique* » ou « *figuratif* ». De même, A. M. Dubarle (*art. cit.*, p. 49) nous invite à renoncer à « sens allégorique », terme trop équivoque, puisqu'il nous faut aussi tenir compte de l'allégorie, forme du sens littéral impropre (P. Synave-P. Benoît, *op. cit.*, p. 358). Se ralliant à une suggestion du Père Daniélou, H. de Lubac (*Typologie et allégorisme*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1947, t. XXXIV, p. 180-226), s'arrête aux termes « *typique* » (ou « *figuratif* », p. 210) et « *allégorique* », tendant à réserver le dernier aux interprétations spirituelles des Ecritures qui relèvent principalement de la méthode philonienne. Le *vrai sens spirituel* s'appellerait donc à l'avenir *typique* ou *figuratif*. C'est à cette suggestion que nous nous rallions, tout en proposant de conserver aussi les termes « *sens*

spirituel, intérieur, mystique » et surtout « *sens transposé* » comme des appellations plus génériques, embrassant à la fois le sens « *typique* » et « *allégorique* ». Le sens « typique » sera surtout *messianique* et *anagogique* (ou *eschatologique*), tandis que l'*allégorique* se confondra avec le *tropologique* élaboré sans référence explicite au Christ.

4. Tout en réservant le terme « *typique* » employé d'une manière absolue au sens « *figuratif* », comme nous l'avons expliqué, nous n'hésitons pas à le faire entrer, subsidiairement, dans la désignation d'autres sens, puisque, selon nous, le typisme intervient, d'une manière secondaire il est vrai, dans ces significations. C'est ainsi que nous distinguons *des sens prophético-, historico-, pneumatico- et allégorico-typiques,* suivant les origines de la typologie, qui seront respectivement : les prophètes, le développement historique, l'Esprit (sens typique proprement dit), les explications allégorisantes des commentateurs (sens appelé habituellement dans notre texte « allégorique » sans plus).

5. Entre plusieurs des catégories que nous distinguons, il existe d'étroites connexions au point que quelques-unes paraissent s'emboîter. Du moins, en certains cas, le passage de l'un à l'autre sens se fait presque imperceptiblement : ainsi du sens plénier total au sens conséquent déduit par raisonnement purement explicatif ; ou du sens plénier historico-typique, au sens typique proprement dit.

A la lumière de ces observations, voici nos divisions (100).

A. *Sens littéral*
- I. Sens littéral premier (propre ou figuré).
- II. Sens littéral plénier :
  1. total, périchorétique (complémentaire) (101),
  2. historico-typique (progressif),
  3. prophético-typique (greffé sur le sens littéral par l'hagiographe lui-même).
- III. Sens littéral conséquent : (dégagé à l'aide d'un raisonnement)
  1. explicatif ;
  2. illatif, s'appuyant sur :
     a. une inclusion métaphysique ;
     b. une connexion physique

(100) Tout en louant l'article de J. Daniélou (*Eph. Theol. Lov.*, t. XXIV, 1948, p. 119-126), A.-M. H. propose en réalité une division nouvelle des sens spirituels (*La Vie spirituelle,* décembre 1948, p. 534-537) :

I. exégèse littérale ;

II. exégèse spirituelle
1. allégorique : l'Ancienne Economie, figure de la Nouvelle ;
2. morale : le mystère du Christ, figure du mystère du chrétien ;
3. anagogique : l'Ancienne ou la Nouvelle économie, figures des choses de l'éternité.

(101) « Sens total » est proposé par M. le chan. L. Cerfaux. Nous n'attachons aucun prix spécial à « périchorétique », que nous avons seulement in-

B. *Sens transposé (spirituel, intérieur, mystique)*
- I. Sens typique (pneumatico-typique) (102)
  - 1. direct (fondé sur les personnes et les choses : pragmatico-typique)
    - a. christologique : messianique — anagogique — tropologique
    - b. non-christologique (103) :
  - 2. indirect (fondé, à travers les choses et personnes, sur le texte : grammatico-typique)
- II. Sens allégorique ou allégorico-typique — surtout tropologique

On reprochera, sans doute, à ce tableau de contenir quelques néologismes, qui peuvent même paraître bizarres. Peut-être pouvons-nous faire valoir comme excuses la clarté ainsi obtenue et la possibilité d'exprimer mieux toutes les nuances qu'il importe de distinguer. Car il nous est apparu qu'une grande confusion régnait en la matière et que plusieurs auteurs, à force de parler un langage différent, ne s'entendaient plus.

Université de Louvain. J. COPPENS.

(A suivre : 4e et dernier article).

---

troduit pour marquer que les textes se compénètrent mutuellement. On pourrait, dès lors, parler aussi d'un sens complémentaire .

(102) Le terme « pneumatico-typique » exprime que ce sens est l'œuvre de l'Esprit, auteur premier des Ecritures.

(103) Patrizi appelle le « sens messianique » un « sens prophétique ». — A la place d'*anagogique* et *tropologique* on peut dire aussi, conformément à la terminologie plus moderne, *eschatologique* et *moral*.

DE L'ATHEISME CONTEMPORAIN

Rien de moins sceptique que l'athéisme contemporain. C'est un refus de principe, tranchant et radical : il ne nie pas l'existence de Dieu, il en nie la *possibilité*. Il ne rejette pas Dieu dans l'inconnaissable (ce qui sauverait encore son mystère), il en déclare l'idée impensable. Il ne corrode aucune preuve démonstrative, il passe au-dessous. Il oppose une fin de non-recevoir, non pas à la réalité de l'objet, mais à sa notion. Le débat est ainsi tranché, bien avant la mise en forme des arguments classiques, au nom d'une question vraiment préjudicielle.

En présence de cette négation brutale, le chrétien ne saurait se dérober. Il doit regarder le mal en face et porter le remède au plus vif de la plaie. Or la blessure est là : pour maints athées contemporains, l'existence de Dieu n'est qu'un problème second dont les dispense l'examen négatif de sa notion ; s'appliquer à démontrer méthodiquement que Dieu existe, c'est alors se lever une heure en retard et ne trouver personne au rendez-vous. Situation de fait, qui eût déconcerté S. Thomas et consterné S. Bonaventure, mais dont il faut bien tenir compte. Ce n'est pas à dire, certes, que la théodicée traditionnelle manque de rigueur. Je pense au contraire, en intellectualiste convaincu, qu'elle est indispensable et insuppléable ; mais, pour que l'athée de notre époque lui donne audience, il faut d'abord que la question préalable ait été résolue. Or cela exige maints travaux d'approche.

Je voudrais en quelques pages, le plus simplement possible, passer en revue quelques-unes des négations contemporaines et tenter de les réduire sur leur propre terrain. J'irai des plus distantes aux plus pressantes, avec le souci, non d'épuiser l'analyse (ambition ridicule), mais d'indiquer clairement le sens de la marche.

Et d'abord l'athéisme psychologique (type Le Dantec). Il semble vieillot. Il se survit toujours. Les journalistes d'*Action* l'ont même tout à fait rajeuni. Il consiste dans une insensibilité et une quasi-cécité à l'idée de Dieu. Telle conscience n'éprouve aucun besoin de Dieu, et pas même ses équivalents : soif d'absolu, désir d'immortalité, appel au dépassement. On a affaire à une psychologie massive, euphorique, sans frisson. Un caractérologue diagnostiquerait : scepticisme de sanguin. Dans l'espèce, la formule « Dieu sensible au cœur » est vide de sens.

Que faire alors ? Cultivez l'inquiétude, répondait-on il y a cinquante ans. Consigne passablement naïve. Il n'y a que les inquiets

qui s'inquiètent. Aucun trouble salutaire ne germera où fleurit la placidité. Peine perdue de tourmenter l'insensible : le drame l'amuse, il ne l'émeut pas.

Erreur de tactique, ce labour de la sensibilité serait aussi une imprudence de méthode. Le procédé peut réussir pour les affamés d'expérience religieuse, pour ceux en général qui opèrent leur salut dans la crainte et le tremblement. Mais ce n'est pas la preuve que l'affirmation de Dieu relève d'un critère affectif. Ceux même qui sentent Dieu doivent faire appel à la réflexion dès qu'il s'agit, non plus de contact, mais de justification. On ne peut donc cantonner la recherche de Dieu dans la sphère du sentiment même épuré ; d'emblée, il faut la transposer de la conscience psychologique à la conscience réflexive, sinon elle restera située au-dessous de l'esprit.

On s'efforcera donc, surtout dans le cas présent, de cultiver non l'inquiétude, mais la lucidité. Discerner la valeur de la pensée, voilà le premier pas vers Dieu (1).

Certes, on est encore loin du compte. Une deuxième forme d'athéisme surgit même aussitôt : athéisme idéaliste (type Brunschvicg) ou encore esthétique (type Valéry). On reconnaît la valeur transcendante de la pensée, mais pour s'y complaire. On s'enivre de son pouvoir créateur : jeu supérieur de l'artiste, joie de la découverte chez le savant ou le philosophe. L'indéfini de progrès éclipse l'infini de plénitude.

Remarquons alors que cette fuite en avant ne dispense aucunement de poser le problème de Dieu. Elle l'ajourne aux calendes grecques, elle ne l'affronte pas. Dans ces conditions, est-ce un acte de courage intellectuel ? Au surplus, le problème de Dieu est loin d'être broyé dans l'engrenage du progrès indéfini. Il reste à expliquer, non pas seulement la continuité réflexive, mais l'*instant* réflexif, l'acte de réflexion en lui-même. Brunschvicg est d'ailleurs conscient de la difficulté et reconnaît que l'acte réflexif comporte un infini ou un absolu positif, point fixe et clef de voûte par où passe, sans pouvoir s'y tenir, le double mouvement d'expansion et de reprise de la réflexion. Il conçoit donc un Dieu, mais un Dieu immanent, qui n'est autre que la Raison avec majuscule. Par l'exclusion de la Transcendance, ce faux théisme de l'immanence confine ainsi à l'athéisme subjectiviste, que nous retrouverons plus bas.

Une objection différente peut être faite à l'athéisme idéaliste, surtout de type Brunschvicg : il reste un dualisme, par refus d'ex-

(1) Je ne prétends pas que cela suffit. Du moins l'insensible psychologique, l'aveugle-né de l'idée de Dieu n'est plus fondé à nier Dieu du seul fait qu'il n'en a pas la sensation. Le problème ne se pose pas sur ce plan. Dieu ne se livre pas et ne peut pas se livrer à la conscience empirique vulgaire : *Deus absconditus*. Quant à l'expérience mystique, elle n'est pas en deçà de la réflexion, mais au delà, dans la nuit des sens et du discours.

pliquer le monde contingent (le grief de dualisme porte aussi contre Sartre). L'idéalisme dit *transcendantal* n'entend justifier que la réflexion. Ce serait trop commode. La philosophie n'a de sens qu'au titre d'explication totale. Si, de parti pris, elle renonce à porter sur le tout, elle se mutile et se disqualifie. N'y aurait-il pas là un demi-aveu ? On a comme le pressentiment que la prise en charge de l'univers conduirait à la reconnaissance d'un Auteur qui manifestement n'est point l'homme. On refuse donc de mettre le doigt dans l'engrenage. Conduite de peur encore, non de courage.

La provision de courage manque même sur toute la ligne, car l'absorption dans la pensée mène droit au narcissisme (type Valéry), dont on ne sortirait — et il faut en sortir, puisqu'on y voit une tentation à repousser — qu'à condition de se déprendre de son pouvoir créateur pour le rapporter à un Principe de générosité sans limites. Valéry s'est débattu dans ce cercle sans le briser. On ne le rompt en effet qu'en perdant pied au fond de soi, pour y rentrer bientôt, mais purifié.

Pourtant notre reproche de dérobade peut être excessif en plusieurs cas, pour ce qui touche à l'explication du monde. Car le refus de trouver et même de chercher un sens à l'univers revêt parfois une grandeur pathétique. Je songe à l'athéisme absurdiste (type Camus), qui aggrave et ennoblit le cas. Le monde semble essentiellement absurde. Il est non seulement désordre, mais contradiction. Il n'a ni intégrité physique ni santé morale. Le problème du mal sous toutes ses formes (la souffrance de l'innocent est, à certains égards, pire que le péché du perverti) interdit à lui seul de justifier un monde qui se veut injustifiable.

A cette position il n'est qu'un inconvénient : c'est de se nier elle-même. L'absurdisme, en tant que système, se dévore. C'est une mise en ordre du désordre. Sartre l'a fort bien dit de Camus : l'absurdisme n'est qu'un causalisme sans bavure, où l'aberrant se trouve aussi bien repéré, étiqueté et classé que le normal. De fait, la prise de conscience de tous les déficits, leur intégration rationnelle, sans les dissoudre les utilise et les dépasse, sans les justifier au sens fort les rapporte à la perfection et les juge d'après elle. Pareil procédé implique donc, sans l'expliciter, l'aveu d'un absolu.

Cet absolu est-il justifiable en lui-même ? C'est un autre problème. Camus ne le pose pas, mais Sartre, qui (contrairement à ce que l'on croit) tente d'exorciser l'absurdisme des choses par l'« authenticité » de la liberté. Selon l'athéisme existentialiste (type Sartre), la réponse est non. Le plus curieux est que cet athéisme à racine existentielle endosse une forme purement logique. Après Leibniz, Sartre déclare que la possibilité de Dieu fait problème avant son existence et même que le déclarer possible, c'est-à-dire reconnaître la valeur intelligible de son idée, suffirait à le prouver existant. Mais il n'en est rien aux

yeux de Sartre. L'idée de Dieu n'est que la projection à l'infini d'un impossible rêve de l'homme, son illusion fondamentale portée à l'absolu, l'essai chimérique de faire coïncider la réflexion (le *Pour-Soi*) et l'être (l'*En-Soi*). Ces deux termes ne subsistent en effet que par un décalage et une tension. Les égaler serait les annuler dans le rapprochement même : pas de sujet sans objet, et *vice versa*. Or, l'idée de Dieu, c'est précisément cette tentative de volatiliser l'objet dans un pur sujet ou d'abîmer le sujet dans une objectivité compacte. Éclair sans consistance ou nuit sans lueur, Dieu dans les deux cas est inconcevable.

Critique à la fois sérieuse et spécieuse. Sérieuse, parce qu'elle prouve que Dieu ne peut être ni monolithique (*En-Soi* monstrueux) ni écartelé entre deux termes (*En-Soi — Pour-Soi* : reflété-reflétant). Spécieuse, car Sartre oublie que le Dieu chrétien n'est ni une Chose en soi, une Substance brute, ni un jeu de miroirs. Il est Trinité, équilibrant trois termes subjectifs dans l'identité objective, par où il concilie transparence et plénitude. L'athéisme sartrien serait efficace contre un Dieu-Axiome ou un Dieu-Objet ou même contre l'Acte réflexif, Pensée de la Pensée. Il laisse inentamée la conception du Dieu chrétien (2).

L'athéisme sera-t-il moins vulnérable sur d'autres bases ? N'a-t-il pas quelque chance en particulier avec la thèse commune au subjectivisme moral, au marxisme et au laïcisme, selon laquelle l'idée de Dieu *aliène* l'homme ?

Ces trois nouvelles formes d'athéisme s'accordent à être athées *en tant que* et *parce que* humanistes. Affirmer la transcendance de Dieu, c'est déposséder l'homme de ce que lui revient en propre, lui imposer un maître ou un rival, et, plus profondément, subordonner l'intériorité spirituelle à l'accueil d'un Autre, étranger. Ces divers thèmes se maintiennent constants, avec quelques variantes, chez Feuerbach, Marx, Nietzsche, Proudhon et leurs disciples (3). Si l'athéisme sociologique (de type Marx) apparaît un peu facile du fait qu'il s'appuie sur la décision arbitraire de privilégier les seules valeurs économiques et d'épiphénoméniser les autres, si à son tour l'athéisme laïciste (type Jaurès) semble trop chargé de parti pris polémique et politique, du moins l'athéisme dogmatique (type Feuerbach ou encore Gabriel Séailles) et moral (type Nietzsche, plus modérément et plus profondément Polin) offre plus de résistance. Il y faut insister.

Commençons par l'athéisme moral pour finir commodément par l'athéisme dogmatique qui permettra une conclusion plus ouvrante.

M. Raymond Polin, jeune universitaire français, préconise une

(2) Pour plus de détails, voir mon travail sur « *La Méthode complexe de Jean-Paul Sartre* » dans la *Vie Intellectuelle*, juillet 1948.

(3) Cfr le beau livre du P. de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme athée*.

libre création des valeurs par le sujet moral sans référence à un *ordre* de valeurs préexistant et fâcheusement déterminant (thèse chère également à Sartre). Il semble refuser l'idée de Dieu pour trois motifs d'inégale valeur : 1) Dieu n'est pas décelable dans l'expérience subjective. 2) Il serait une contrainte et une limite pour le sujet moral, dont la liberté se bornerait à ratifier l'ordre du bien et dépendrait d'un *donné*. 3) La transcendance est altérité, donc aliénation (grief repris de Brunschvicg).

La première objection s'effrite après ce que nous avons dit de l'athéisme psychologique : ce n'est pas la conscience empirique, mais la conscience réflexive qui peut poser le problème de Dieu. La deuxième charge est plus grave. Si l'on y voit un préjugé idéaliste, le débat est à reprendre à partir d'une théorie de la connaissance ; les tenants du réalisme se mettront sans peine à l'œuvre. Si, au contraire, par delà quelques déficiences de vocabulaire, on y voit l'expression d'une spiritualité consciente d'être incommensurable à l'ordre des objets, on pourra accorder, sinon concéder, l'argument ; après quoi, on montrera qu'il y a un malentendu sur l'idée de Dieu. En effet, l'essence ou l'idéal n'est pas un *donné* qui préexiste comme une chose ; bien plus, on peut accepter de concevoir une création des essences par l'esprit (les techniciens disent une génération de l'intelligible) ou plus exactement une co-création par l'esprit uni à Dieu : la création de soi par soi ne ferait qu'attester alors le mode très spécial par lequel Dieu crée continûment un esprit, non en l'enchaînant à un système pré-posé (en Dieu, l'absolue spontanéité exige que l'intellection et la création des essences soient un même acte), mais au contraire en l'associant à chaque instant, par dérivation, à son acte de position (il n'y a même différents systèmes d'idées que parce qu'il y a une fédération d'esprits). De la sorte, la liberté n'a plus rien à craindre de son lien de dépendance, qui devient une source d'autonomie réelle. Les prémisses de M. Polin, même accordées (ce que le réaliste n'est nullement obligé de faire), font donc lever une solution théiste plutôt qu'athée ; en tout cas, elles ne l'éliminent pas de droit.

La troisième objection garde toute sa force. C'est la plus redoutable. La transcendance de Dieu est-elle vraiment une altérité au sens de M. Polin ? On peut d'abord noter que l'Absolu est un cas tout à fait privilégié. Calquer son altérité sur le patron de l'extériorité matérielle est un non-sens. L'assimiler à la simple co-présence des autres personnes, de l'interlocuteur ou de l'ami, c'est au moins la minimiser fortement. Il faut d'emblée la purifier de toute donnée spatiale ou psychologique. La transcendance est également immanence : mieux encore, elle est le principe de mon intériorité dans l'acte même par lequel elle me dépasse. Dieu est l'Autre, mais l'Autre grâce auquel je puis être Moi. Je dois le poser par impossibilité de m'égaler, et le poser distinct de moi, puisque sa raison d'être à mes yeux

c'est justement de faire que j'arrive à exister en tant que Moi sans que je sois pleinement ni mon être, ni ma pensée, ni mon action. L'altérité de Dieu est donc la condition nécessaire de ma propre immanence en dépit de l'écart qui subsiste en moi entre mon essence et mon existence.

N'est-ce pas là pourtant placer le foyer de la spiritualité en dehors de la conscience, selon le reproche de Brunschvicg ? Il faut courageusement répondre oui et non. Non, si l'on veut dire que la transcendance exclurait l'immanence. Nous venons de montrer au contraire qu'elle la requiert. Oui, si l'on entend affirmer que l'esprit n'a d'autre plan que celui de la conscience psychologique et même de la conscience réflexive. Oui, je le répète, mais pour renchérir et passer à l'attaque : de quel droit enclore l'esprit dans ces formes de conscience ? Du point de vue même de Brunschvicg, l'acte réflexif postule un absolu ; nous en avons plus haut fait état. Mais la notion d'absolu n'est plus seule en cause. Si l'Absolu existe réellement, comment concevoir sa présence à l'esprit, et cela non dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre ontologique, tel est le nouveau problème. La placer à l'intérieur de la réflexion comme son lien unifiant, fort bien. Mais lui, l'Absolu, n'est concevable — cela Sartre l'a bien vu — que si la réflexivité et l'objectivité en lui se trouvent dominées et réunies. Il est donc nécessaire qu'il dépasse notre sphère réflexive, où cette condition n'est pas réalisée. En sorte que postuler un absolu par la réflexion (ce que Brunschvicg admet), ce n'est jamais le faire tenir tout entier dans notre réflexion, c'est au contraire le faire émerger dans toute sa taille.

Mais alors la présence de Dieu à l'esprit n'est pas une immanence close, mais ouverte : c'est un centre de dépassement ou mieux d'approfondissement. Elle est à la fois pré-réflexive et supra-réflexive, en tant que source commune et souveraine de l'objectivité et de la réflexivité. Néanmoins, le foyer de la spiritualité n'est pas en dehors de la conscience ; c'est bien plutôt la conscience qui est enfermée hors d'elle-même, chaque fois qu'on la parque dans la réflexion sur soi, délestée de tout objet, ou dans la réflexion sur l'objet loin de la transparence à soi-même. De même que la phénoménologie conçoit dans la conscience une présence inévitable de l'objet à travers laquelle *et sans acte second* s'opère la présence à soi, de même il faudrait dire que Dieu, d'un coup, nous est présent à la fois comme Objet et comme Sujet suprême (4), sans que nous ayons à disjoindre ces deux aspects pour les réaliser l'un après l'autre (sauf artifice ver-

(4) Il s'agit d'une présence *immédiate* dans l'ordre ontologique, non dans celui de la connaissance. Dieu est l'Objet fontal, dit S. Bonaventure. On ne le voit pas, il fait tout voir. Cas unique d'un Objet qui nous constitue sujet (parce qu'il est Subjectivité parfaite) et nous dote du pouvoir d'objectivation (parce que son auto-position est universellement réalisante).

bal). C'est dire que la conscience de la présence de Dieu (ce qui est parler très improprement) est la forme suprême de la conscience (5), cîme ou racine de l'esprit qui se dérobe à l'expérience directe et à la prise réflexive sans être pour autant un dehors. Là éclate l'étincelle divine qui me crée esprit, là brille le Foyer de toute spiritualité, dans cette intimité suprême que seule la Transcendance peut susciter sans s'y abîmer.

Cela dit, la dernière forme d'athéisme, que j'ai appelée dogmatique. ne peut plus nous dérouter. Comment accorder crédit au grief d'aliénation de l'homme ? Dieu nous fait passer du dehors au dedans ou plutôt du dedans au dedans par le dehors, puisqu'il nous conduit de Lui à Lui par nous et en nous. L'idée de Dieu est donc bien plutôt synonyme de *désaliénation.*

Et pourtant l'objection se fait instante : si pour être Moi je dois l'être par un Autre, mon autonomie devient hétéronome. Ainsi parlait Séailles, ainsi le redit en écho tout le laïcisme. Pis encore : si l'on m'enseigne que mon salut est suspendu à la reconnaissance d'un « surnaturel », tout est définitivement compromis : je ne deviendrai Moi qu'en acceptant de devenir l'Autre. Cette fois c'est une intrusion, une éviction intolérable. La foi est typiquement le suicide de la raison.

Par bonheur, il y a méprise complète, notamment en ce qui touche à l'apport chrétien. Si le surnaturel supplante la nature, si la foi contredit la raison, si la grâce enchaîne la liberté, le laïcisme devient un brevet d'humanisme. Il n'en est rien. Le surnaturel ne détruit pas la nature, il ne s'y surajoute pas non plus du dehors (métaphore matérialiste). Il l'élargit du dedans, à l'infini. Que peut alors objecter le philosophe ? Tout au plus que c'est trop lui donner, alors qu'il demandait moins. De quoi se plaindrait-il, puisqu'on lui attribue davantage ? Il veut la liberté, il aura celle de Dieu. En bon rationaliste, il désire participer à l'acte de position universelle de l'Absolu ; il aura plus et mieux : par grâce, il sera associé à l'acte d'auto-position de Dieu. Tout à l'heure, il redoutait qu'on lui impose un *donné* : cette brimade est à jamais écartée ; désormais, introduit dans l'intimité même du Réalisant suprême, il peut littéralement tout reprendre à son compte ; par la charité divine, il soulève et recrée l'univers entier : le monde des corps et celui des esprits. Bref, la notion de surnaturel devient la clef de l'ontologie et de la connaissance intégrales. Toutes restrictions de nature éclatent quand paraît la grâce. C'est vraiment la « dé-création » en chaîne, le rachat définitif de toutes les limites qu'impose la création dans sa contingence et sa finitude.

---

(5) L'expérience mystique dégage nettement cette notion d'une *hyperconscience*. Elle lie en effet l'exercice des facultés inférieures pour rendre l'accès à l'unité fontale de l'esprit et lui permettre d'y rejoindre, par delà les sens et la réflexion, le Dieu-Source. Bien entendu, cette expérience n'est possible que par grâce.

Le surnaturel est donc la seule libération totale, l'accès rendu possible à la pure liberté de Dieu. Le refuser sans examen, c'est refuser d'entendre le vœu même de l'esprit. Qu'il nous soit imposé, c'est bien là la merveille qui nous comble, la chance inespérée de trouver fermées les fausses sorties. *A priori*, le philosophe aurait mauvaise grâce de voir là un fort vilain tour. Et pourtant il regimbe, car ce fardeau allégeant ne cesse pas d'être onéreux. Mais alors de deux choses l'une : ou bien son aspiration à tout prendre en charge, le monde et lui-même, est sincère et généreuse, — et alors il ne doit avoir de cesse de l'exaucer jusqu'au bout, même sous les formes les plus paradoxales, ou bien elle reste capricieuse et velléitaire, boudant à l'effort plus encore qu'à l'imprévu. A lui, en face de l'hypothèse seule cohérente, de choisir le chemin de la fidélité ou de la démission, de la perte ou du salut. L'une et l'autre voies ne peuvent être qu'infiniment divergentes. L'aliénation n'est plus au terme de la première, mais de la seconde.

Voilà, très sommairement étudiées, les thèses les plus saillantes de l'athéisme contemporain. Elles opposent à l'idée de Dieu une réserve de principe. Cette objection liminaire ne nous a pas semblé tenir. Est-ce à dire que ce fanatisme de la question préalable ne nous ait rien appris ? Loin de là. Si l'on se bloque au cran d'arrêt devant l'idée de Dieu, c'est parce que déjà l'on pressent qu'il est question ici de tout ou rien : qui fait le premier pas devra faire la route entière, ou perdre la face. On préfère donc s'abstenir plutôt que de se dédire. Notamment, quand on sait — et l'athée contemporain ne peut pas ne pas le savoir — que l'étape à fournir va de la simple affirmation de Dieu jusqu'à la foi et à la pratique religieuse, on reste sur la ligne de départ par dépit de l'éloignement du but. Tout se passe comme si l'énormité de l'enjeu plaidait contre la mise plutôt que d'inciter à la partie. Ce fait suffirait à prouver que l'athéisme contemporain n'a plus rien d'une philosophie de bibliothèque ; il devient le rival de la religion, qui jamais ne le laisse en repos. Le déisme vague a fait son temps. Le débat n'a plus rien d'abstrait. C'est une épreuve de force. L'athéisme a mauvaise conscience. A la limite, si la dernière parcelle de bonne foi s'effondre, son vrai nom sera *antithéisme* (6).

Paris, 30 novembre 1948. Henry DUMÉRY.

(6) Ceci n'est pas une suspicion jetée sur l'incroyant. Je veux dire que l'athéisme avéré est implicitement une prise de position *contre* Dieu. L'indifférence métaphysique est un leurre. La négation satanique, elle, est un péril de mort. Cependant l'athée peut être subjectivement un théiste qui s'ignore : le rejet de ce que l'on estime une caricature de l'absolu est encore un hommage au vrai Dieu. La ferveur d'un Albert Camus ou d'un Raymond Polin ne peut que susciter le respect et la sympathie.

MONSIEUR VINCENT AU SERVICE DE L'EPISCOPAT

« M. Vincent, si je revenais en santé, les évêques passeraient trois ans chez vous. » Le mot de Louis XIII, mourant, fut, pour le saint prêtre qui l'assistait, une prédiction d'avenir autant qu'un témoignage de satisfaction pour l'œuvre qu'il avait déjà accomplie. Sa présence au Conseil de Conscience de 1643 à 1652 contribua pour une large part au renouveau de l'épiscopat français au XVII[e] siècle. Les meilleures nominations d'alors sont dues à son influence. Quel autre, mieux que le saint prêtre, aurait pu agir sur la reine régente avec un esprit plus ecclésiastique ? Ce n'était pas Mazarin, le ministre aux idées changeantes. Potier de Gesvres ? le saint évêque de Beauvais est de peu d'envergure — « une bête mîtrée » disait de lui son rival jaloux en le voyant se compromettre dans la querelle des Importants. — L'évêque de Lisieux, Cospéan, suit le sort de la maison de Vendôme. François de la Fayette, celui de Madame de Sénecey. Par sa prudence surnaturelle autant que par son inviolable droiture, le fondateur de saint Lazare soutient les seuls intérêts de Dieu et de l'Eglise dans l'affaire ecclésiastique la plus importante du royaume. Sa science des âmes lui donne le sens des intentions, son humilité l'autorité auprès des grands, sa direction lui vaut influence profonde et amitiés persévérantes (1). Il l'avoue à Bernard Codoing :

« Ceux qui ont été élevés céans [à Saint-Lazare] paraissent entre les autres prélats, en sorte que chacun, jusques au roi, les remarque tout autrement faits. C'est ce qui a fait que Sa Majesté m'a fait mander par son confesseur que je lui envoie la liste de ceux qui me semblent capables de cette dignité (2). »

Sous le coup de cette grande responsabilité, il eut ses déceptions : il ne put retenir Pavillon ni Caulet sur la pente du Jansénisme. Il subit la contradiction : il ne put empêcher l'accession à saint Flour de Jacques de Montrouge, un jeune étourdi plus expert en vénerie qu'en choses d'Eglise (3) ; à Langres, de Louis Barbier, le triste

---

(1) « Il y a longtemps, Monsieur, lui écrit Pierre Scarron, l'évêque de Grenoble, que sa Majesté pleine de confiance en votre sagesse et votre prudence vous a rendu l'arbitre des mérites de tous les ecclésiastiques de son royaume ».

(2) Saint Vincent de Paul, *Correspondance,* édit. P. Coste, Paris, t. II, 1921, p. 387-388.

(3) C'est à son sujet qu'Alain de Solminihac faisait à saint Vincent ces doléances : « Il faut que je vous dise que le cœur me saigne de douleur du reproche qu'on me fait d'un jour à un autre d'un jeune prélat de nos voisins, de la vie qu'il mène. Il a loué depuis peu une maison hors de sa ville capitale pour six cents écus pour tenir la meute et les chiens courants. Enfin, tous

abbé de la Rivière, au Mans, de Beaumanoir de Lavardin qui, à sa mort, confessa, dit-on, n'avoir jamais eu l'intention de conférer le sacrement aux ordinands pendant son long épiscopat ; à Bayeux, d'Edouard Molé, l'indigne fils du président au parlement, le persécuteur de saint Jean Eudes. Ces insuccès valurent à M. Vincent bien des inimitiés et même des violences ; ils ne diminuent en rien son rôle providentiel de recruteur, de directeur, de soutien d'évêques. L'abondant commerce de lettres qu'il entretint avec eux est une preuve de son étonnant prestige et de la confiance qu'on lui témoigna en l'écoutant sur bien des cas épineux. Cette correspondance apporte sur l'épiscopat réformateur une lumière non moins éclairante que celle de M. Olier et de M. Tronson.

En dépit des désordres amenés par l'ingérence de l'Etat dans les promotions épiscopales, saint Vincent maintient le principe établi par le concile de Trente : *beneficium propter officium* et non pas bénéfice d'abord ! Il sait que l'épiscopat est un pastorat des âmes, requérant une vocation et une mission divines. Ce n'est pas, en dépit des mœurs régnantes, une carrière humaine, un fief de famille (4), un moyen d'avancement dans le monde ecclésiastique ou dans celui de la cour. Les candidats qui s'offrent d'eux-mêmes ou qui sont poussés par leur famille sont d'avance non avenus. Sans pitié pour les considérations terrestres, M. Vincent reste insensible à toutes les influences comme à tous les intérêts ou à toutes les ambitions.

Il fait très clairement la leçon à un aumônier du roi :

« Comme il n'y a que Dieu seul qui, dans l'inclination naturelle que les hommes ont de s'élever, ait pu vous donner les vues et les mouvements que vous avez ressentis, de faire le contraire, il vous donnera aussi la force de les mettre en exécution et d'accomplir en cela ce qui lui est le plus agréable. En quoi, Monsieur, vous suivrez la règle de l'Eglise, qui ne permet pas qu'on se pousse soi-même aux dignités ecclésiastiques et particulièrement à la prélature ; et vous imiterez le Fils de Dieu, qui, étant prêtre éternel, n'est pas néanmoins venu exercer cet office par lui-même, mais il a attendu que son Père l'ait envoyé, quoiqu'il fût attendu depuis si longtemps comme le désiré de toutes les nations ; vous donnerez une grande édification au siècle présent, où par malheur il se trouve peu de personnes qui ne passent par-dessus cette règle et cet exemple ; vous aurez la consolation, Monsieur, s'il plaît à Dieu de vous appeler à ce divin emploi, d'avoir une vocation certaine, parce que vous ne vous y serez pas introduit par des moyens humains ; vous y serez secouru de spéciales grâces de Dieu, qui sont attachées à une légitime vocation et qui vous feront porter des fruits d'une vie apostolique, digne de la

---

ses exercices sont la chasse *in brevibus* (en habits courts), un fusil sur le col. Vous aviez grandement raison de vous opposer à sa promotion ». (Lettre du 25 mai 1550 citée dans S. Vincent de Paul, *Correspondance*, t. IV, 1921, p. 25).

(4) En fait, il en était trop souvent ainsi en mainte province de France. L'évêché de Paris était le fief de la famille de Gondi, l'évêché de Vienne le fief de la famille de Villars, l'évêché de Béziers le fief de la famille de Bonzy, etc., etc. En cinquante ans, on voit trois de Sourdis évêques ou coadjuteurs de Maillezais.

bienheureuse éternité, ainsi que l'expérience le fait voir dans les prélats qui n'ont fait aucune avance pour se faire évêques, lesquels Dieu bénit manifestement en leurs personnes et en leurs conduites ; enfin, Monsieur, vous n'aurez point de regret, à l'heure de la mort, de vous être chargé vous-même du poids d'un diocèse, qui pour lors paraît insupportable. Certes, je ne puis écrire ceci qu'avec action de grâces à Dieu de vous avoir éloigné de la recherche dangereuse d'un tel fardeau, et donné la disposition de n'aller pas seulement au devant. C'est une grâce qui ne se peut assez priser ni chérir (5). »

Les meilleures recommandations d'un candidat à l'épiscopat ne viennent pas d'un grand nom ni des relations en cour. Mazarin peut, lui, avoir d'autres vues plus humaines. M. Vincent ne démord pas de son principe d'enquête : le candidat a-t-il les qualités requises pour un poste si éminent, est-il de vertu solide et communicative ?

« Oh ! que l'évêque est riche qui attire en admiration tous ceux non seulement qui voient, mais même qui entendent parler des trésors de leurs vertus ! C'est un grand cas que le monde même publie plus estimable la sainte pauvreté d'un évêque qui conforme sa vie à celle de Notre-Seigneur, l'évêque des évêques, que les richesses, le train et la pompe d'un évêque qui possède de grands biens (6). »

C'est à de tels prélats que va spontanément la sympathie de saint Vincent et ses surnaturelles intuitions le guident pour découvrir les véritables élus de Dieu, fussent-ils à cent lieues de Paris. Il n'a rencontré Jean d'Aranthon que pendant son séjour d'étudiant à Sorbonne mais a reconnu un futur successeur de saint François de Sales. Aussi sa joie est-elle grande en apprenant sa nomination à l'évêché de Genève.

« Tout misérable que je suis, Monseigneur, depuis que j'ai eu le bonheur de vous voir, il m'est resté une idée de votre chère personne rapportante à celle que j'ai du bienheureux François de Sales, votre prédécesseur, de sorte qu'à peine je me suis ressouvenu de vous, Monseigneur, sans penser à ce grand saint. Je prie Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est l'évêque des évêques et leur parfait exemplaire, qu'il vous donne son double esprit pour la sanctification de votre chère âme et le salut des peuples qu'il a destinés à votre conduite (7). »

Dans une lettre à Mazarin, il appuie également le désir de Louis Dinet en faveur de l'abbé de Tournus.

« Monsieur l'évêque de Mâcon est un très bon prélat. Il se trouve travaillé d'un flux hépatique. Il a résigné son évêché en faveur de M. l'abbé de Chandenier, sous le bon plaisir du roi. Ce bon abbé est des meilleurs qu'il pût choisir dans le royaume. Il a fallu grande instance pour lui faire agréer le choix que ce bon prélat a fait de sa personne. Il est prêtre et a les autres conditions requises à cette dignité. Chacun espère qu'il rendra un jour autant de service à Dieu et à son Eglise qu'a fait feu Monseigneur le cardinal de La Rochefoucauld, son oncle (8). »

Cette fois, les prévisions du saint ne se trouvèrent pas réalisées.

(5) S. Vincent de Paul, *Correspondance*, t. IV, 1921, p. 78.
(6) Id., *Ibid.*, t. III, 1921, p. 94.
(7) Id., *Ibid.*, t. VIII, 1923, p. 266.
(8) Id., *Ibid.*, t. IV, 1921, p. 79.

Le modeste auditeur des conférences du mardi n'ambitionna jamais que l'apostolat des pauvres ; sa piété l'eût désigné comme visiteur des carmélites de France, il n'eut rêve plus cher que d'être reçu dans la congrégation de la mission. La grâce lui en advint la veille de sa mort. Cette réception *in extremis* rendit sa mémoire très chère au saint fondateur.

Quand son attente est plus exactement remplie, M. Vincent ne se contient pas de joie d'avoir donné à l'Eglise de Dieu un vrai pasteur. Les leçons se mêlent aux félicitations, les instances aux encouragements. Il exulte en écrivant à l'un des hommes de sa droite.

« Qui est-ce qui ne reconnaîtra que c'est une bénédiction de Dieu bien manifeste sur le diocèse de... de lui avoir donné un évêque qui porte la paix aux âmes en des lieux où, depuis cent ans, on n'avait point ouï parler ni d'évêques, ni de visites. Et après cela, Monseigneur, puis-je concevoir une estime assez grande pour votre personne, ni vous rendre des respects assez profonds ? Mais ne dois-je pas dire que vous êtes vraiment un évêque Dieu-donné, un prélat de grâce, un homme tout apostolique qui par Jésus-Christ s'est fait connaître aux peuples les plus désolés ? Que son saint nom en soit à jamais béni et vous conserve une longue suite d'années, pour être enfin récompensé d'une éternité de gloire et reconnu dans le ciel parmi un très grand nombre d'âmes bienheureuses qui auront eu entrée en ce séjour de gloire par votre moyen et qui vous y reconnaîtront pour leur second sauveur après Jésus-Christ (9) ! »

On ignore le nom du destinataire de cette lettre, mais au ton de ces lignes on devine quelle sollicitude M. Vincent portait à tous ses fils spirituels arrivés à l'épiscopat. Les lettres écrites à Perrochel, évêque de Boulogne, à Habert, évêque de Vabres, à Bassompierre, évêque de Chartres, à Brandon, évêque de Périgueux, à Liverdi, évêque de Tréguier, sont de même encre.

Le saint n'ignore pas qu'au point où en son siècle le spirituel est compromis dans le temporel, l'homme de devoir est nécessairement engagé dans les heurts des procès, des persécutions avec ceux du dedans comme avec ceux du dehors. Aussi conseille-t-il avant tout une connaissance exacte des situations, des mentalités, des officialités.

« Quand vous prenez une mesure, ne dépassez pas les limites de votre autorité ; entourez vos décisions de toutes les formalités prescrites par le droit, donnez le poste d'official à des ecclésiastiques expérimentés, d'une moralité irréprochable, d'une intégrité au dessus de tous soupçons et d'une science juridique sûre (10). »

Le président Molé vantait un jour les jugements rendus par l'officialité de Paris. Saint Vincent aurait voulu qu'en ces multiples différends avec les chapitres, avec les réguliers, avec les gouverneurs de province on imitât « la sage, intelligente et vigilante conduite de Mgr. de Dax », Jacques Desclaux.

---

(9) S. Vincent de Paul, *Correspondance,* t. III, 1921, p. 532-533.
(10) L. Abelly, *La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul,* l. II, c. XIII, s. VI, p. 455.

Il redoutait surtout le zèle trop empressé de vicaires généraux qui envenimerait les cas délictueux et aggraverait des situations déjà irrégulières. Pour remédier sérieusement à des désordres profonds, ne faut-il pas compter sur le temps et, tout en restant fermes sur les principes, patienter comme faisait le Christ lui-même ? Ce sont les avis judicieux que M. Vincent donne à Louis Abelly quand il l'envoie à Rodez auprès de François Fouquet. La longue lettre qu'il lui adresse contient un programme d'action administrative évangélique.

« O Monsieur, que ce peuple-là est étonné, à mon avis, de voir son prélat vivre en vrai évêque, en suite de tant de siècles qu'ils ont été privés d'un pareil bonheur !... Que ne doit-on pas espérer en faveur d'un prélat qui a si bien réglé sa vie, celle de ses domestiques, qui fait tant d'aumônes corporelles et spirituelles dans son diocèse, qui a tant de soin des pauvres prisonniers, qui a bénédiction à la conversion des hérétiques, qui n'admet point les femmes en sa maison, ni *ad proximiora sacri altaris,* qui a composé son conseil du mieux qu'il a pu et veut agir avec son avis ?...

A l'égard des religieux... on ferait bien de traiter avec eux comme Notre-Seigneur avec ceux de son temps, qui est de leur montrer premièrement, comme lui, par exemple, comme ils doivent vivre ; car un prêtre doit être plus parfait qu'un religieux comme tel, et beaucoup plus un évêque. Et après leur avoir parlé par exemple, un temps notable (Notre-Seigneur leur parla ce langage trente ans durant), après cela il leur parla doucement et charitablement et enfin fermement, sans pourtant user contre eux de suspension, d'interdiction, d'excommunication et sans les priver de leur exercice. Voilà, Monsieur, comme Notre-Seigneur en a usé. Or, j'ai une parfaite confiance qu'un prélat qui en usera de la sorte profitera plus à ces sortes de personnes que toutes les censures ecclésiastiques ensemble. Notre-Seigneur et les saints ont plus fait en souffrant qu'en agissant, et c'est ainsi que le bienheureux évêque de Genève et, à son exemple, feu M. de Comminges, se sont sanctifiés et ont été la cause de la sanctification de tant de milliers d'âmes.

Ce que je vous dis, Monsieur, vous paraîtra rude ; mais que voulez-vous ? J'ai de si grands sentiments des vérités que Notre-Seigneur nous a enseignées de parole et d'exemple que je ne puis que je ne voie que tout ce qu'on fait selon cela réussit toujours parfaitement bien, et les pratiques contraires tout au contraire. Oui, mais ils mépriseront un prélat qui en usera de la sorte. Il est vrai, et il le faut pour honorer la vie du Fils de Dieu en tous ses états par nos personnes, comme nous faisons par nos conditions ; mais il est vrai aussi qu'après avoir souffert quelque temps et autant qu'il plaît à Notre-Seigneur et avec Notre-Seigneur, il fait que nous faisons plus de bien en trois années de vie que nous n'en ferions en trente. Mais que dis-je ? Certes, Monsieur, je ne pense pas qu'on en puisse faire pour tout autrement. L'on fera bien des règlements ; l'on usera de censures ; l'on privera de confesser, de prêcher et de quêter ; mais pour tout cela l'on ne s'amendera jamais ; et jamais l'empire de Jésus-Christ ne s'étendra ni conservera dans les âmes par là. Dieu a d'autres fois armé le ciel et la terre contre l'homme. Hélas ! qu'y a-t-il avancé ? Et n'a-t-il pas fallu enfin qu'il se soit abaissé et humilié devant l'homme pour lui faire agréer le doux joug de son empire et de sa conduite ? Et ce qu'un Dieu n'a pu faire avec toute sa puissance, comment le fera un prélat avec la sienne ? Selon cela, Monsieur, j'estime que mondit seigneur a raison de ne pas fulminer excommunication contre ces religieux propriétaires, ni même d'empêcher si tôt ceux qu'il a examinés et approuvés une fois d'aller

prêcher les carêmes et les avents ès paroisses des champs auxquelles il n'y a point de station désignée, pource que cela leur paraîtrait rigide et au delà Les curés et les peuples qui ont leurs affections particulières se trouveraient gênés. Que si quelqu'un abuse du ministère, *in nomine Domini,* votre sage conduite y saura bien remédier (11). »

A ces directions que d'aucuns trouveraient trop idéalistes, on reconnaît la patience de M. Vincent. Il est persuadé que les œuvres de Dieu se font d'elles-mêmes. Pour lui comme pour saint François de Sales, on dirait que le pire obstacle à l'action de la Providence, c'est l'empressement. « Ce zèle est trop humain : souffrez qu'on le modère. » C'est la leçon qu'il donne à François Fouquet, devenu archevêque de Narbonne.

« Votre lettre m'a fait admirer le zèle incomparable que Dieu vous donne et les peines excessives que vous prenez pour la sanctification de votre diocèse. Il est à souhaiter, Monseigneur, que ce zèle ardent enflamme toutes les âmes qui vous sont commises, et leur exemple tous les peuples voisins. J'ai consolation de vous le dire, parce que j'espère ce bienheureux effet de votre sainte conduite ; mais je pense vous devoir dire aussi, Monseigneur, que je crains également que vous preniez trop sur votre personne sacrée et que le corps ne puisse pas porter longtemps les fatigues que l'esprit lui donne. C'est pourquoi, Monseigneur, j'ose supplier très humblement Votre Grandeur de les modérer. L'esprit malin, qui prévoit la gloire que Dieu tirera de votre chère conservation, ne demande pas mieux que de vous voir trop entreprendre d'abord pour vous voir bientôt abattu. Et quand même Votre Grandeur aurait assez de forces corporelles pour continuer le travail commencé, il aurait aussi assez de malice de se servir de ce même travail pour lasser votre esprit, sachant bien que l'ayant une fois rebuté de vos saintes applications, il lui en ferait regarder d'autres plus agréables et moins utiles, au lieu que, si vous avez agréable d'aller doucement en besogne, vous étendrez bien loin et bien au large les fruits de vos fonctions apostoliques (12). »

Parmi les causes de déperdition de forces que regrette saint Vincent, il déplore surtout la manie des procès. La biographie d'Alain de Solminihac n'en est pas moins remplie que celle d'Étienne de Caulet ou de Claude Joly. Sans doute, la facilité avec laquelle les parlements de province recevaient les appels d'abus envenimait bien des différends de peu d'importance. M. Vincent eût préféré solutionner ces conflits par accommodement. A ces fréquents recours au conseil du Roi, les prélats perdent toujours quelque chose de leur autorité et le soutien qu'ils attendent de si haut et de si loin s'affaiblit ainsi que la confiance.

« Il y a une chose, Monseigneur, qui m'afflige grandement, c'est que l'on vous a dépeint au Conseil comme un prélat qui a grande facilité à plaider, en sorte que cette impression y est entrée fort avant dans les esprits. Pour moi, j'admire Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a improuvé les procès et qui néanmoins a bien voulu en avoir un et le perdre. Je ne doute pas, Monseigneur, que, si vous en avez quelques-uns, ce n'est que pour soutenir et défendre sa

(11) S. Vincent de Paul, *Correspondance,* t. II, 1921, p. 2-5.
(12) Id., *Ibid.,* t. VIII, 1923, p. 94-95. — A un autre évêque il écrit égale-

cause ; et de là vient que vous conservez une grande paix intérieure parmi toutes les contradictions du dehors, parce que vous ne regardez que Dieu et non pas le monde ; vous cherchez uniquement de plaire à sa divine Majesté, sans vous soucier de ce que les hommes diront... Mais je dois vous dire aussi, Monseigneur, que cette fâcheuse opinion du Conseil pourra vous nuire en l'instance présente et empêcher qu'on ne vous accorde ce que vous demandez (13). »

Cette lettre resta sans effet, saint Vincent insiste :

« Je vous supplie très humblement, Monseigneur, de me supporter encore cette fois, si j'ose vous faire l'ouverture d'un accommodement. Je sais bien que vous ne doutez pas que c'est l'affection de mon pauvre cœur pour votre service qui me le fait désirer ; mais vous pourriez trouver mauvais, qu'étant si peu intelligent que je suis, et que, connaissant que vous n'avez pas agréé la première proposition que je vous en ai faite, j'entreprenne de vous en faire une seconde ; aussi ne le fais-je pas de moi-même, mais par l'ordre de Monsieur votre rapporteur... Il m'a apporté plusieurs raisons... et entre autres celle-ci, qu'il est de la bienséance pour un si grand prélat que vous, de terminer les affaires par cette voie, surtout ayant à faire à votre clergé, où les esprits sont disposés à la révolte et dans le dessein de vous tracasser toute votre vie. Et comme il voit l'air du Conseil, il appréhende l'événement des poursuites, parce que plusieurs de ceux qui le composent, ne sachant pas la sainte vie que vous menez, ni les droites intentions qui vous font agir de la sorte, pourront penser qu'il y a quelque chose de contraire au support et à la douceur convenable à votre dignité... Je prie Dieu qu'il ait agréable de redonner la paix à votre Eglise et le repos à votre esprit (14). »

A la longue, le conseil du Roi se lasse de ces sollicitations renouvelées. Elles se multiplient au fur et à mesure que s'aggrave la situation politique. La Fronde et la guerre ont semé partout la détresse. Chacun considère son malheur comme le pire, saint Vincent exhorte à la patience les pauvres victimes :

« J'avoue, Monseigneur, que j'aurais une grande joie de vous voir à Paris, mais j'aurais un égal regret que vous y vinssiez inutilement, ne croyant pas que votre présence ici dût avoir aucun bon succès en ce temps misérable, auquel le mal dont vous avez à vous plaindre est quasi universel dans tout le royaume. Partout où les armées ont passé, elles y ont commis les sacrilèges, les vols et les impiétés que votre diocèse a soufferts... partout les ecclésiastiques, aussi bien que le peuple, sont fort affligés et dépourvus, en sorte que de Paris on leur envoie dans les provinces plus proches du linge et des habits pour les couvrir, et quelques aumônes pour leur aider à vivre ; autrement, il en demeurerait fort peu pour administrer les sacrements aux malades. De s'adresser à Messieurs du clergé pour la diminution des décimes, ils disent que la plupart des diocèses demandent la même chose, et que, tous se ressentant de l'affliction de la guerre, ils ne savent sur qui rejeter cette diminution. C'est un fléau général, dont il plaît à Dieu exercer ce royaume. Et ainsi,

---

ment : Il est vrai, Monseigneur, que j'ai désiré votre modération mais c'est afin que votre travail dure et que l'excès dans lequel vous êtes continuellement ne prive si tôt votre diocèse et toute l'Eglise du bien incomparable que vous leur faites. »

(13) S. Vincent de Paul, *Correspondance,* t. II, 1921, p. 434-435.

(14) Id., *Ibid.,* p. 435-436.

Monseigneur, nous ne saurions mieux faire que de nous soumettre à sa justice, en attendant que sa miséricorde remédie à tant de misères (15). »

A tous ces évêques sinistrés, la charité de M. Vincent ne peut assurer le bénéfice d'un secours matériel organisé. Elle s'applique à rappeler que l'épiscopat apporte plus de croix que de joies, qu'il est une charge et non pas seulement un honneur.

Voici un évêque qui voudrait démissionner avant le temps ; saint Vincent l'en dissuade :

« Je ne puis, Monseigneur, vous exprimer la douleur que je sens de votre indisposition. Dieu, qui m'a donné à vous, vous fera, s'il lui plaît, connaître la tendresse qu'il a mise en moi pour tout ce qui vous touche. Ce qui me console est que votre maladie n'est pas sans remède, ni sans espérance de guérison. J'en ai ressenti quelque atteinte autrefois, ayant eu un doigt de la main tout à fait insensible ; mais cela s'en alla dans quelque temps. Plaise à Dieu, Monseigneur, de vous conserver pour le bien de votre diocèse, au sujet duquel j'ai appris que vous aviez quelque pensée de le quitter ! Mais si j'étais digne d'être écouté en vous exposant la mienne, je prendrais la liberté, Monseigneur, de vous dire qu'il me semble que vous ferez bien de laisser les choses comme elles sont, de peur que Dieu ne trouve pas son compte dans votre décharge. Car où rencontrerez-vous un homme qui marche sur vos pas et qui approche de votre conduite ? S'il s'en pouvait trouver quelqu'un, à la bonne heure ; mais je ne vois pas que cela soit à espérer, dans le temps où nous sommes. Et puis, Monseigneur, vous n'avez pas plus de difficultés en votre épiscopat que saint Paul en a trouvé dans le sien, et néanmoins il en a soutenu le poids jusqu'à la mort ; et aucun des apôtres ne s'est dépouillé de son apostolat et n'en a quitté l'exercice et les fatigues que pour en aller recevoir la couronne au ciel (16). »

Quand le demandeur a de justes raisons, saint Vincent ne se refuse pas à chercher un successeur :

« Vos lettres, Monseigneur, m'ont trouvé si plein de respect pour votre personne sacrée et d'affection de vous obéir, que j'ose vous dire que j'ai presque sans cesse devant les yeux le commandement que vous m'avez fait ; et je ne rencontre guère la personne que vous savez, que je ne lui en dise quelque mot. Je sais néanmoins, Monseigneur, que vous êtes autant au-dessus de ce que vous pensez être, comme la montagne l'est de la vallée ; mais ne pouvant vous servir à votre gré, qu'en faisant ce que vous désirez, je tâcherai de le faire en cela et en toute occasion (17). »

Le ton de déférence et de respectueuse liberté se soutient à travers toute cette correspondance. Avec quelle discrétion, le saint enveloppe-t-il ses conseils ou ses reproches dans les marques d'estime et de félicitations. Son humilité reste en deçà de l'affectation et on sent combien elle est sincèrement empreinte d'esprit religieux. L'expression va parfois très loin, elle est une force de plus dans le franc-parler.

A un prélat qui lui a proposé « une vingtaine de difficultés notables »,

(15) S. Vincent de Paul, *Correspondance*, t. V, 1922, p. 90-91.
(16) Id., Ibid., t. IV, 1921, p. 47-48.
(17) Id., *Ibid.*, t. IV, 1921, p. 105-106.

« Hélas ! Monseigneur, que faites-vous de communiquer tant d'affaires importantes à un pauvre ignorant comme je suis, abominable devant Dieu et devant les hommes, pour les innombrables péchés de ma vie passée et pour tant de misères présentes, qui me rendent indigne de l'honneur que votre humilité me fait, et qui certes m'obligeraient de me taire, si vous ne me commandiez de parler. Voici donc mes chétives pensées sur les points de vos deux lettres, que je vous propose avec tout le respect que je vous dois et dans la simplicité de mon cœur. Je ne puis mieux commencer que par le remerciement que je présente à Dieu de toutes les grâces qu'il vous fait, le priant qu'il se glorifie lui-même des heureux succès de vos fonctions, auxquelles vous vaquez avec tant de zèle et d'assiduité qu'il ne se peut rien davantage (18). »

En d'autres occasions, saint Vincent se borne à des paroles d'approbation :

« J'ai reçu la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire. Je l'ai lue et relue, Monseigneur, non pour examiner les questions que vous me proposez, mais pour admirer le jugement que vous en faites, où il paraît quelque chose de plus que de l'esprit humain ; car il n'y a que l'esprit de Dieu résidant en votre personne sacrée, qui puisse joindre la justice et la charité au point que vous vous proposez de les observer en cet affaire. Je n'ai donc qu'à remercier Dieu, comme je fais, Monseigneur, des saintes lumières qu'il vous a données et de la confiance dont vous daignez honorer votre serviteur inutile (19). »

Cet esprit d'humilité est encore plus sensible quand le supérieur de la Mission est obligé de répondre par un refus :

« Je rougis de honte, Monseigneur, toutes les fois que je lis la dernière lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire ; et même toutes les fois que j'y pense voyant à quel point votre Grandeur s'abaisse devant un pauvre porcher de naissance et un misérable vieillard rempli de péchés. Et en même temps je ressens une grande peine de vous avoir donné sujet d'en venir là, quand j'ai pris la confiance de représenter à Votre Grandeur que nous étions hors d'état de lui donner les hommes qu'elle demande. Elle peut bien penser que ce n'a pas été par aucun défaut de respect ni de soumission pour toutes ses volontés, mais par une pure impuissance de lui obéir en cette occasion. Je la supplie très humblement de nous donner six mois de terme : nous serions grandement consolés de vous donner plus tôt cette satisfaction, mais il ne plaît pas à Dieu que nous le puissions faire (20). »

*
* *

Dans toute la correspondance de saint Vincent de Paul il faut faire mention spéciale des lettres qu'il a écrites à Alain de Solminihac. Avec l'évêque de Cahors, le prêtre se sent en pleine communion d'idées, de projets et de sainteté. Il a de sa vertu une estime profonde. A M. Dufestel qui se plaignait des difficultés du séminaire de Cahors :

(18) S. Vincent de Paul, *Correspondance,* t. IV, 1921, p. 165.
(19) Id., *Ibid.,* t. IV, 1921, p. 171.
(20) L. Abelly, *op. cit.,* l. III, c. XI, s. IV, p. 146.

« Cher supérieur, écrivit-il, continuez de faire le bien sous les ordres de votre évêque et faites attention que votre évêque est un saint, difficile quelquefois si vous voulez, mais après tout c'est un saint. » A deux filles de la Charité qu'il envoye en Quercy, il donne le 4 novembre 1608 ce mot d'instructions : « Un autre motif ou marque de vocation est non seulement quand un prélat appelle dans son diocèse mais quand c'est un prélat comme celui-là que l'on tient pour saint en ce pays. »

Et dans une conférence à saint Lazare, il se laisse aller à cette confidence :

« Un grand prélat de ce temps est dans la même pratique d'animer ses actions et ses conduites de cette intention d'aller au plus grand bien : c'est Mgr de Cahors qui tend toujours au plus parfait et cela lui réussit. »

Malgré la différence de tempérament, le fondateur de saint Lazare est tout dévouement pour l'austère prélat. Il n'est service qu'il ne soit prêt à lui rendre. Il l'aide à construire moralement son séminaire diocésain, et après maintes contradictions d'en faire l'un des mieux organisés du royaume. Contre les tendances centralisatrices du Cardinal de la Rochefoucauld, il l'aide à sauvegarder pour un temps l'autonomie des chanoines réguliers de Chancelade. Il use de tout son crédit au Conseil de Conscience pour obtenir que l'évêque de Sarlat, Nicolas Sevin, soit nommé coadjuteur de Cahors, c'est le désir qui tient le plus à cœur à Alain de Solminihac en fin de carrière. M. Vincent s'emploie de son mieux à cette nomination de faveur. Toutes ses lettres sont empreintes de respectueuse cordialité.

« J'ai grande joie de ce que votre santé va croissant, et un extrême souhait que Dieu vous donne des forces assez pour continuer vos bons services à son Eglise encore un demi-siècle ; c'est la grâce que je lui demande souvent ; et la plus instante prière que je vous puisse faire, Monseigneur, est celle de vous ménager pour contribuer vous-même à votre conservation (21). »

Ayant appris que le prélat avait pris la peine de prêcher lui-même une retraite aux ordinands, saint Vincent se hâte de l'en féliciter :

« Je vous remercie très humblement, Monseigneur, de l'honneur que vous avez fait à votre séminaire de le consoler de votre chère présence et de vos instructions paternelles pendant l'ordination ; et je rends grâces à Dieu de la faveur qu'il a faite à ceux qui ont eu le bonheur de vous entendre, de voir en sa source l'esprit ecclésiastique. J'espère qu'ils s'en souviendront toute leur vie et que le fruit en durera plusieurs siècles (22). »

Puis, faisant allusion aux scènes pénibles du synode d'avril 1641 (23), il ajoute :

---

(21) S. Vincent de Paul, *Correspondance*, t. IV, 1921, p. 153-154.
(22) Id., *Ibid.*, t. IV, 1921, p. 194.
(23) On imagine difficilement de nos jours pareilles mœurs de Fronde ou de... Jacquerie cléricale. La réforme accomplie par Alain de Solminihac pesait aux esprits mal disposés. Ils se groupèrent en un syndicat de vingt-sept prêtres à la tête desquels se trouvait un vicaire forain, Jean de Lacombe, curé de Caussade... Leur clan se renforça d'un groupe de laïques mécontents et leur révolte éclata au grand jour. Le 20 avril 1651, comme l'évêque tenait son

« Au reste, Monseigneur, j'ai reçu la lettre dont vous m'avez honoré, avec joie, parce que c'est votre lettre, et avec douleur, voyant ce qui s'est passé en votre synode ; en quoi, Monseigneur, j'admire, d'un côté, la conduite de Dieu, qui exerce de la sorte la vertu d'un de ses plus grands serviteurs, et, de l'autre, le bon usage que Votre Grandeur fait de cet exercice. Je prie sa divine bonté qu'il vous fortifie de plus en plus dans cette épreuve, afin que par votre patience vous parveniez au but de vos saintes intentions, à la honte de ceux qui ont osé vous traverser (24). »

Une autre grande épreuve qui accabla Alain de Solminihac fut la peste qui dévasta la ville de Cahors en 1652. N'écoutant que sa charité, heureux de trouver cette nouvelle occasion d'imiter saint Charles Borromée, l'évêque n'eut que le désir du bon Pasteur, donner sa vie pour ses ouailles sans compter avec le fléau. Dans une admirable lettre de novembre 1652, saint Vincent de Paul lui trace une ligne de conduite où la générosité héroïque s'allie à la prudence la plus judicieuse. Après un mot de compassion, il lui ouvre sa pensée :

« Un prélat qui se trouve en ce rencontre se doit tenir en état de pourvoir aux besoins spirituels et temporels de tout son diocèse pendant cette affliction publique et de ne pas s'enfermer en un lieu, ni s'occuper en quelque emploi qui lui ôte le moyen de pourvoir aux autres, d'autant qu'il n'est pas l'évêque de ce lieu-là seulement, mais il l'est de tout son diocèse, à la conduite duquel il doit si bien partager ses soins qu'il ne les arrête pas en un lieu particulier, si ce n'est qu'il ne puisse pourvoir au salut des âmes de ce lieu-là par les curés ou par d'autres ecclésiastiques ; car, en ce cas, je pense qu'il est obligé d'exposer sa vie pour leur salut et de commettre à l'adorable providence de Dieu le soin du reste... Que si saint Charles Borromée en a usé autrement, il y a apparence que ce fut par quelque inspiration particulière de Dieu, ou que la contagion n'était que dans la seule ville de Milan... (25). »

Ce n'est pas que le prélat pût se retirer en son château de Mercuès ; mais il se devait, avant de payer de sa personne, d'assurer aux victimes du fléau les secours spirituels et temporels dont ils avaient besoin.

« Il semble, Monseigneur, qu'il serait bon que vous eussiez agréable de visiter les quartiers où la maladie est présentement, pour encourager vos curés... ou... d'envoyer des archidiacres, ou, à leur défaut, quelques autres ecclésiastiques... pour la même fin ; et dès que vous saurez que la maladie a pris en quelque lieu, que vous envoyiez quelque ecclésiastique pour fortifier

---

synode, ils stipendièrent une bande de voyous armés qui, forçant les portes et passant sus au portier et à l'huissier de service, pénétrèrent dans la grande salle de l'évêché en criant : tyrannie ! oppression ! Le prieur de Catus eut l'audace de s'asseoir sur le siège réservé à l'évêque et voulut contraindre des prêtres « à prendre des lettres d'approbation de lui pour servir de vicaires dans le diocèse ». En face de cette rébellion, Alain de Solminihac fut grandement consolé par les marques de respect et de sympathie qui lui donnèrent ses prêtres fidèles. Mais les révoltés ne désarmèrent pas. Ils se livrèrent à une perfide campagne de diffamation qui, gagnant la cour, faillit provoquer la démission de l'évêque. Des scènes de tumulte se renouvelèrent aux synodes de 1654, 1657... La lutte contre le prélat dura douze ans. On comprend quel réconfort lui apportaient les lettres de saint Vincent de Paul...

(24) S. Vincent de Paul, *Correspondance*, t. IV, 1921, p. 194.

(25) Id., *Ibid.*, p. 520-521.

le curé et pour donner quelque assistance corporelle aux pestiférés. » On ne s'étonnera pas d'entendre M. Vincent insister sur cette organisation des secours. « Les pauvres gens de la campagne affligés de peste sont pour l'ordinaire abandonnés et en grande disette de nourriture ; et ce sera une chose digne de votre piété, Monseigneur, de pourvoir à cela, en envoyant des aumônes en tous ces lieux-là, et de les faire mettre entre les mains de bons curés qui leur feront apporter du pain, du vin et quelque peu de viande, que ces pauvres gens iront prendre aux lieux et aux heures qui leur seront marqués. Que si l'on n'est pas assuré de la probité du curé, il faudra donner cet ordre à quelque autre curé ou vicaire proche de là, ou à quelques bonnes gens laïques de la paroisse qui pourront faire cela... J'espère, Monseigneur, que, s'il plaît à Dieu de bénir cette bonne œuvre, Notre-Seigneur en retirera bien de la gloire, vous, Monseigneur, de la consolation et en votre vie et en votre mort, et vos diocésains une grande édification. Mais, pour faire cela, il est absolument nécessaire de ne se pas enfermer (26). »

Et très généreusement, saint Vincent offre au prélat l'aide des prêtres de la mission qui sont auprès de lui.

« Vos missionnaires, Monseigneur, m'ont mandé que Notre-Seigneur leur fait la grâce de leur donner la disposition de s'exposer aux pestiférés les uns après les autres, soit à l'égard des malades de leur quartier, soit à l'égard du reste de la ville, selon que l'obéissance et les nécessités le requerront. Or je leur écris, Monseigneur, qu'ils prennent cet ordre de vous ; et je vous supplie très humblement de disposer de nous selon que votre incomparable bonté le jugera à propos (27). »

C'est à ce prix que saint Vincent entendait laisser l'évêque à son rôle de chef.

A Cahors la peste n'eut que quelques mois de durée. Dans l'Eglise de France un fléau d'un autre genre, le jansénisme, persista davantage. Alain de Solminihac et saint Vincent eurent la douleur de le voir naître et se développer en doctrine et en parti ; ils n'eurent pas la consolation d'en voir la fin. Malgré leurs relations personnelles avec Saint-Cyran, malgré les compromissions auxquelles on essaya de les mêler, ils étaient l'un et l'autre doués d'un sens catholique trop averti pour ne pas découvrir les paralogismes de l'erreur et pour ne pas unir leurs efforts pour la dénoncer. La supplique rédigée par Habert, évêque de Vabres, pour la condamnation des cinq propositions de Jansénius, recueillit, par leur entremise, l'assentiment de nombreux hésitants. Quand Innocent X se fut prononcé, saint Vincent se hâta d'en faire part à l'évêque de Cahors.

« Je vous envoie une nouvelle qui vous sera fort agréable, c'est la condamnation des jansénistes, de qui les cinq propositions ont été déclarées hérétiques dès le 9e juin. La bulle... arriva en cette ville la fête de saint Pierre ; et ayant été présentée au roi et à la reine par Mgr le nonce, Leurs Majestés l'ont fort bien reçue, et Mgr le cardinal a promis de tenir la main à l'exécution. Tout Paris en a tressailli de joie, au moins ceux du bon parti, et les autres témoignent de s'y vouloir soumettre. M. Singlin qui en est le patriarche avec M. Arnauld, a dit qu'il fallait obéir au Saint-Siège ; et M. du

(26) S. Vincent de Paul, *Correspondance*, t. IV, 1921, p. 521-522.
(27) Id., *Ibid.*, p. 522-523.

Hamel... est dans cette disposition et s'est offert de publier lui-même la bulle en son église. Plusieurs des principaux d'entre eux, comme Monsieur et Madame de Liancourt, disent qu'ils ne sont plus ce qu'ils étaient. Bref, on espère que tous acquiesceront (28). »

L'évêque de Cahors s'associa à la joie de son saint ami mais leurs espoirs furent bientôt déçus, la bataille de l'*Augustinus* ne tarda pas à reprendre et le jansénisme à empoisonner les affaires religieuses du XVII[e] et du XVIII[e] siècles.

Saint Vincent n'avait pas failli à son rôle d'aumônier conseil des évêques de France. Le zèle qu'il déploya auprès d'eux en cette circonstance confirma son action réformatrice auprès d'eux. Après avoir tant travaillé à l'épuration de l'épiscopat, il devait encore le soutenir dans le péril doctrinal où ils se trouvaient jetés. Cette partie de son œuvre écrite méritait d'être mise en relief ; ses nombreuses lettres adressées aux évêques constituent un sérieux appoint dans la pastorale de la renaissance catholique en France au XVII[e] siècle.

Enghien. Paul Broutin, S. I.

(28) S. Vincent de Paul, *Correspondance,* t. IV, 1921, p. 620-621.

LA PROVIDENCE DES CITES

Il n'existe pas, sans doute, en France, de ville, de bourg, ou de village, si petit soit-il, qui n'ait un saint pour patron ; Paris s'est donné sainte Geneviève, la France elle-même sainte Jeanne d'Arc. Il n'existe pas non plus, et cette fois par disposition de droit, dans la chrétienté de paroisse qui ne soit sous la protection d'un saint. Or ce fait nous invite à réfléchir sur la Providence que Dieu exerce à l'égard des *groupes* humains. L'on a coutume d'envisager seulement la Providence dans son rapport avec les *individus* : Dieu aime chaque homme personnellement et le conduit vers sa fin. Cependant la Providence ne se limite pas aux individus. Elle s'occupe aussi des cités, nations, peuples, civilisations : Dieu les aime et les dirige en tant que groupes.

Certes, les desseins et les voies de la Providence sont toujours mystérieux. Chacun de nous doit chercher dans l'obscurité quelle est sa vocation personnelle, à quelle œuvre Dieu le destine ; chacun va de surprise en surprise, souvent dans la douleur, parfois aussi dans la joie, en présence des événements qui l'atteignent, sachant que Dieu les a voulus ou permis. Dans le cas des cités, le mystère de la Providence est plus profond encore. Cependant ce n'est pas une raison pour se dispenser d'y réfléchir, et certaines lignes générales peuvent être dégagées avec assez de clarté.

I

Il y a d'abord une chose tout à fait claire et certaine, on ne peut plus classique d'ailleurs : c'est que *seule l'Eglise a les promesses de la pérennité.*

Que l'Eglise dure autant que le monde, autant que l'humanité, qu'elle subsiste envers et contre tout, à travers persécutions, fléaux et calamités, nous le croyons fermement et nous y sommes obligés. Le Christ a dit : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les puissances de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle » ; « voici que je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles ». De l'Eglise il est donc vrai de dire : *fluctuat nec mergitur,* ballottée par les flots, elle ne sombre pas. Mais ce n'est vrai que de l'Eglise, et de l'Eglise dans son ensemble.

Aucune église *locale,* comme on dit, ou particulière, ne peut se prévaloir de ce privilège. L'histoire, qui depuis deux mille ans n'a pas démenti la promesse du Christ à son Eglise, apporte au contraire de nombreux, de douloureux exemples, d'églises florissantes littéralement anéanties. Le cas le plus scandaleux, si l'on ose dire, est

peut-être celui de l'église d'Afrique. Voilà une chrétienté qui a germé dans le sang de martyrs insignes, comme sainte Perpétue, sainte Félicité, et leurs compagnons, — qui a donné à l'Eglise des docteurs et des saints parmi les plus grands, Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin, — qui a compté plus de cent évêchés, et le V^e^ siècle n'est pas achevé qu'elle est rayée de la carte du monde. L'invasion des Vandales submerge tout, réduisant à néant peuples, cités et chrétientés, définitivement. Un tel exemple est assez effrayant. Mais tandis que saint Augustin meurt en 430, sans illusions, dans Hippone assiégée, sainte Geneviève, en 450, obtient par sa prière que Paris soit sauvée des Huns.

D'autre part, si la pérennité est promise à l'Eglise, c'est en tant que société *spirituelle,* surnaturelle, transcendante à toute forme de civilisation, à toute nation, à toute cité. Les groupements humains, eux, sont soumis à une terrible loi de relativité historique : ils naissent et fleurissent, dépérissent et disparaissent, ne laissant derrière eux que des « monuments », selon le terme froid des historiens, c'est-à-dire en réalité des ruines. L'Assyrie, l'Egypte, la Perse, l'Empire romain, Athènes, Jérusalem, et bien d'autres cités terrestres ont sombré dans la nuit après avoir brillé du plus vif éclat.

Sans doute, il serait souverainement injuste, et faux, de dire que tout a sombré, que tout fut vain. Notre langue et notre droit portent la marque de Rome ; notre pensée logique, aussi bien scientifique que philosophique, porte la marque d'Athènes ; notre religion, au plus intime d'elle-même, celle de Jérusalem. Certains monuments sont porteurs d'un message dont nous vivons encore. Cependant les cités ont péri.

C'est donc en un sens littéral, le plus strict et le plus matériel, qu'il faut prendre le mot de saint Paul : « nous n'avons pas ici-bas de cité permanente ». Les cités humaines sont *temporelles,* périssables, mortelles comme les hommes. Qu'elles finissent par violence extérieure et destruction, ou par décadence spontanée, décomposition interne, vieillissement, — et les deux modes sont en général conjoints —, le résultat est le même. Or il est toujours déraisonnable de s'étonner que le possible arrive. Que Paris, par exemple, soit un jour éteint, si l'on peut dire, comme l'ont été Athènes et Jérusalem, Alexandrie, Carthage, c'est chose *possible.* Et si notre cœur saigne à cette pensée, si nous sommes prêts à donner notre vie (comme c'est notre devoir) pour écarter cette éventualité, elle doit être cependant envisagée.

Le coup, d'ailleurs, ne serait pas mortel pour l'Eglise. Elle peut se passer de Paris, de la France, parce qu'elle est transcendante. Détruite ici, elle continuerait ailleurs sa vie, en Afrique, en Amérique, en Chine. Et sur place, même, s'il lui restait un souffle de vie, elle s'accommoderait du changement, s'adapterait à la situation nou-

velle, comme elle a fait depuis sa fondation à tous les tournants de l'histoire. Abandonnant ce qui est passé, périmé, elle continue inlassablement son travail obstiné, qui est de sanctifier le monde du dedans, prenant les hommes tels qu'ils sont et s'efforçant de les amener au Christ. Son adaptation peut être lente, elle doit l'être, même, pour être sage ; mais on peut la prédire avec certitude, quels que soient les événements, en s'appuyant sur la promesse que son fondateur, le Christ, lui a faite d'être toujours assistée du Saint-Esprit.

Saint Irénée de Lyon a écrit à ce sujet une parole digne d'être gardée en mémoire, car elle exprime de façon belle et profonde sa foi qui est la nôtre : « L'Esprit du Christ est dans l'Église comme une sorte de parfum précieux dans un vase de bonne qualité, *quasi in vaso bono eximium quoddam depositum, semper iuvenescens et iuvenescere faciens ipsum vas in quo est,* toujours jeune, il donne à l'Église une jeunesse inaltérable ».

II

Cela bien établi, s'en suit-il qu'au point de vue chrétien les cités terrestres soient sans valeur ? Nullement. Au contraire, la thèse suivante est aussi certaine que la précédente : *les groupes humains ont une vocation surnaturelle impliquant une mission temporelle.*

Nous prendrons ici pour accordé qu'une société est un être *sui generis,* comme disait naguère Durkheim, c'est-à-dire qu'elle existe à sa manière, qu'elle a une réalité propre, originale, caractérisée par la fin qu'elle poursuit. Il semble bien en effet qu'une société se distingue non seulement des autres sociétés, mais aussi des individus qui la composent : elle leur est supérieure, en un sens, car ils passent alors qu'elle subsiste, et plus encore parce qu'ils tiennent d'elle un perfectionnement dont ils seraient incapables par eux-mêmes.

Si l'on admet cette idée, l'on aperçoit tout de suite que les sociétés ont une vocation tout comme les individus. Car c'est un principe très ferme, à la fois rationnel et révélé, que tout être doit servir Dieu, à sa manière et selon sa nature. Si donc les sociétés sont quelque chose de réel, elles sont appelées à servir Dieu, en tant même que sociétés, c'est-à-dire par action d'ensemble, effort commun, vie publique.

Le mystère commence à partir du moment où l'on cherche à préciser *quelle* est la vocation d'*une* société déterminée. L'on ne peut guère apporter que des vues générales, hypothétiques et indécises. Mais pourquoi ? Parce que le caractère propre, l'esprit original, le génie singulier d'une cité, se laissent mal définir, et que la vocation, justement, est toujours adaptée, proportionnée à la nature et aux possibilités du sujet qu'elle vise.

Le seul cas vraiment clair est celui du peuple juif : sa vocation lui a été révélée directement par Dieu, en son fondateur Abraham

en son législateur Moïse, en ses prophètes au cours des temps. Mais quelle est la vocation de la France ? Il faudrait pour y répondre avoir défini le génie français. Qui s'y risquera ? Une analyse historique, sociologique et psychologique tout ensemble, permettrait d'en dégager les principaux traits. Mais la France est plus qu'aucun de ses visages. Dirons-nous, sans manquer à la modestie requise, que sa vocation est de servir Dieu avec *générosité* ? Sans doute, mais la nuance propre échappe encore, car nul peuple n'est dispensé de servir Dieu avec générosité. La vocation de Paris ? Servir avec élégance, *aimer avec intelligence* ? Certes, mais tout le monde sent combien la formule est simpliste.

La nature de la vocation reste donc obscure ; mais l'important est qu'il y ait une vocation ; cela suffit à assurer les cités de la protection divine. En effet l'appel de Dieu comporte nécessairement, sous peine de s'annuler lui-même, le don des moyens d'y répondre. Et de plus, Dieu est fidèle : il n'abandonne jamais le premier, il ne délaisse que ceux qui le quittent et par là même le contraignent à les abandonner. Si donc une cité se montre fidèle à sa vocation, elle s'assure la bienveillance de Dieu ; si elle y est infidèle, elle la perd ainsi que la protection qui s'y trouvait attachée.

Par ce biais nous pouvons nous former quelque idée sur le patronage des saints. Le rôle permanent de sainte Jeanne d'Arc à l'égard de la France, de sainte Geneviève à l'égard de Paris, c'est, dirons-nous, d'obtenir de Dieu que leurs peuples, pris comme totalité, n'abandonnent pas Dieu, mais le servent et l'aiment selon leur génie propre.

Est-ce à dire que le service de Dieu soit une garantie de prospérité temporelle, l'infidélité certitude de ruine prochaine ? Non, et nous retrouvons ici le mystère. Car nous ne sommes plus sous le régime de l'Ancienne Loi, où toute infidélité du peuple juif était sanctionnée par une calamité publique, la fidélité payée de prospérités temporelles. Selon l'économie de la Loi Nouvelle, Dieu se montre patient à l'égard du pécheur et ne craint pas d'éprouver durement ses meilleurs serviteurs. Le triomphe de la justice est certain, en fin de compte, c'est-à-dire à la fin du temps, mais non pas en cours de compte, c'est-à-dire en ce monde.

De nouveau, donc, tout est remis en question. Il n'est pas exclu, malgré toute protection, même efficace, qu'une cité chrétienne soit éprouvée dans sa chair, réduite en cendres, dispersée, massacrée, par de nouveaux Barbares, ou pour user de symbole, par le Vandale éternel.

Mais il n'en reste pas moins que la vocation surnaturelle des cités leur confère une authentique mission temporelle, ou mieux peut-être, *authentifie* du point de vue surnaturel et fonde ainsi en dernier ressort leur destination temporelle. Car il y a une stricte interdépen-

dance entre la vocation et le sujet : la vocation n'a de sens que pour un sujet donné, et le sujet n'a de sens que par sa vocation. L'on dira donc avec une égale vérité que l'existence de la cité est condition de sa vocation et que la vocation est la raison d'être de la cité.

Ainsi chaque cité, étant appelée à servir Dieu d'une manière originale, reçoit par là même mission de réaliser sur terre certaines valeurs temporelles qu'elle est seule à pouvoir concrétiser. Considérons la France, et admettons que sa vocation soit de servir Dieu généreusement ; sa mission temporelle en découle. Ce sera, disons, de maintenir vivant dans le monde un certain *idéalisme*, de combattre pour la justice et pour la liberté, de respecter et cultiver les personnalités. Simple approximation, sans doute, mais non sans vérité, sans doute non plus.

Mais quelle que soit la mission, l'essentiel, ici encore, est qu'il y ait mission et que la cité s'efforce de la remplir à chaque moment de son existence, pendant tout le temps, court ou long, peu importe, que la Providence lui accorde de vivre.

III

Car il y a un autre principe encore dont la certitude est entière et qui doit retenir l'attention. C'est celui que la sagesse populaire énonce : « aide-toi, le Ciel t'aidera », et que l'on pourrait formuler de la façon suivante, non pas plus profonde ni plus vraie, mais plus précise : *l'action de la Providence ne fait pas nombre avec les causes secondes*, elle n'est pas un anneau dans l'enchaînement des événements.

Cela signifie que c'est à la cité elle-même qu'il appartient de répondre à sa vocation, de tendre ses énergies à la réaliser, abandonnant seulement à la Providence la direction des événements dont elle n'est pas maîtresse. Seulement cette thèse soulève immédiatement une nouvelle question. Car, pour agir, il est nécessaire d'avoir une idée du but à atteindre. De sorte que bon gré mal gré nous sommes ramenés à l'épineux problème de définir la vocation propre des cités. Sur le plan temporel, la question est celle-ci : en quoi consiste la *perfection* de la cité, quand pourrait-on dire qu'elle réalise son idéal, ou si l'on veut qu'elle est elle-même ? Et sur le plan surnaturel : que faudrait-il pour qu'une cité puisse être dite *sainte* ou chrétienne ?

Sur le premier point nous nous bornerons à remarquer deux choses. D'abord qu'on peut arriver, dans la définition de l'idéal, à une approximation suffisante pour diriger la pratique. En fait, la société elle-même se caractérise à ses propres yeux par certaines représentations collectives, par exemple les héros qu'elle honore, ou les événements qu'elle fête, et mieux encore par l'action, l'effort collectif

qu'elle accomplit pour sauvegarder et promouvoir les valeurs qui lui paraissent essentielles. — Ce qui a pour conséquence que ses membres, pris individuellement, ont toute raison de se laisser guider par l'*éducation* qu'ils ont reçue, car l'éducation est précisément la marque et l'orientation que la cité imprime aux citoyens. N'y a-t-il pas là, comme disent les philosophes, « connaissance par connaturalité » ? L'homme vertueux n'a qu'à se laisser porter par sa vertu pour juger juste des choses qui la concernent. De même le citoyen bien né, c'est-à-dire bien formé, n'a pas besoin de réfléchir longuement ni de raisonner pour avoir une vue générale de l'idéal civique : sa spontanéité même le lui dessine.

D'autre part, la zone indécise, la marge qui sépare l'approximation de l'exactitude est en quelque sorte nécessaire pour laisser place à un *choix,* faute duquel la vie sociale n'aurait plus rien d'humain. S'il arrivait qu'une société imprime son idéal en ses membres de façon si précise qu'ils n'aient qu'à suivre en toute occasion leur spontanéité, nous aurions un groupement d'automates, abeilles ou fourmis, conscients et intelligents peut-être, mais non plus libres. Seulement tout choix implique risque, et là commence le drame. Quel est le bon ? Qui a *raison* ? Impossible de compter sur l'histoire « objective » pour trancher : le succès ne suffit pas à démontrer le droit, ni l'échec l'erreur ou la faute. Car il s'agit d'idéal. Le choix de moyens efficaces a son critère dans l'événement, mais non pas le choix d'un idéal : une cité détruite, comme un individu mis à mort, peut bien avoir eu *raison quand même,* payant de sa vie sa fidélité à elle-même.

Ni recettes, donc, ni règles préétablies. Rien ne peut jamais dispenser l'homme de penser sa conduite, pas plus sur le plan social que sur le plan individuel, et de risquer sa destinée terrestre en se donnant à ce qu'il croit bon, juste et *vrai.*

Ce faisant, d'ailleurs, les sociétés se « sauvent », quel que soit le résultat apparent de leur effort, car la première exigence, ou le premier élément de leur sainteté, est qu'elles accomplissent leur mission temporelle. Mais ce n'est là, de toute évidence, qu'un élément, une base de départ, car une cité païenne n'est tout de même pas la même chose qu'une cité chrétienne. Qu'est-ce donc qui caractérise celle-ci ?

On peut essayer de répondre en se plaçant d'abord sur un terrain juridique. Une cité sera dite chrétienne si ses *institutions* sont chrétiennes, car les institutions sont précisément l'expression de la cité comme telle, en tant que réalité supérieure à tous les individus. Et certes des institutions chrétiennes sont un des aspects de la sainteté sociale, soit parce qu'elles sont (dans la mesure où elles sont) un moyen efficace de sanctifier les mœurs, soit plutôt comme signe et manifestation d'un esprit chrétien commun. Mais par ailleurs il n'est

pas possible de *séparer* la société comme tout, la réalité sociale, des individus qui la composent. Le point de vue juridique est trop extérieur. Des institutions chrétiennes peuvent coexister, au moins quelque temps, avec une dépravation de mœurs universelle, avec une révolte des cœurs contre la contrainte du droit public, avec une incrédulité plus ou moins affichée. Or il semble difficile en ce cas de dire que la cité est chrétienne.

L'important est donc l'*esprit chrétien* du groupe. Mais de nouveau, qu'est-ce à dire ? L'on ne peut guère éviter de se placer d'abord à un point de vue *numérique* ou arithmétique. Car on aura beau montrer, ce qui n'est pas difficile, qu'une société est autre chose qu'une simple somme, on ne pourra nier cependant que les effets de masse y soient décisifs et que le nombre y joue un rôle prépondérant. Une *majorité* de chrétiens suffit donc à faire une cité chrétienne. Non pas seulement parce qu'en régime démocratique la majorité commande l'ensemble de la vie politique, ni même parce qu'elle exerce sur la minorité une pression diffuse mais singulièrement efficace, mais parce que, d'un point de vue mystique, la majorité assume la minorité devant Dieu. Par le seul fait de son existence, elle réduit les impies à l'état d'exception, d'accident, ou même de monstruosité. Quand il s'agit du bien, le général peut être légitimement pris comme substitut du normal.

Cela dit, cependant, il faut avouer que le point de vue numérique est encore superficiel. La sainteté n'est pas affaire de quantité, mais de *qualité,* et les chrétiens ne s'ajoutent pas comme des unités, sous leur aspect de membres du Christ qui est précisément leur réalité de chrétiens. Ne peut-on dire, en conséquence, que la qualité rachète la quantité ? Le mot doit être entendu strictement : un pays qui produit des saints est sauvé par eux, il trouve en ses fils sa justification devant Dieu, il reçoit d'eux sa raison d'être surnaturelle. Des saints français, par exemple, ne sont pas possibles sans la France entière ; leur patrie les a mis au monde et bercés, nourris, éduqués ; ils la portent toute en eux, ses défauts qu'ils ont vaincus, ses qualités qu'ils ont purifiées et approfondies ; ils la représentent éminemment.

Allons jusqu'au bout de l'idée. Une minorité de saints, même infime, sanctifie la cité ; à la limite un saint justifie son peuple. Dieu était prêt à épargner Sodome s'il s'y était trouvé seulement cinquante justes, ou même trente, ou même vingt, ou même dix. Il ne s'en trouva pas dix, et Abraham n'osa pas pousser plus loin son admirable marchandage. Mais Dieu se serait peut-être laissé fléchir pour un seul juste, pour un saint.

Car il y a des degrés dans la sainteté, et l'exemple du Christ, le Juste, le Saint par excellence, projette par son mystère même une grande lumière dans notre obscurité. Le Christ à lui seul justifie le peuple juif, non seulement selon les perspectives du passé, parce

qu'il accomplit la Loi, mais selon les perspectives de l'avenir puisqu'Israël, nous dit saint Paul, sera sauvé. Plus largement encore le Christ à lui seul, nouvel Adam, justifie le genre humain, parce qu'il joint en sa personne l'humanité à la divinité et fait entrer la nature humaine triomphante dans le Ciel.

Ce que le Christ a fait en perfection, ses saints le font à la mesure de leur grâce. Ne peut-on penser que leur patrie terrestre est le premier bénéficiaire de leur action rédemptrice ?

IV

Des réflexions qui précèdent, quelques directives pratiques se dégagent qu'il faut au moins indiquer par manière de conclusion.

Il va de soi, d'abord, que le chrétien ne peut *croire* à sa cité comme il croit à l'Eglise, car les deux sociétés ne sont pas de même ordre. Et c'est précisément le fait de croire à l'Eglise, de l'admettre comme réalité sociale transcendante, qui rabaisse, si l'on peut dire, la société civile, c'est-à-dire la situe dans un plan *inférieur*. Le chrétien ne peut donc se considérer uniquement comme une cellule ou un rouage du corps social, ni agir exclusivement au bénéfice de la société temporelle, et cela non pas seulement en raison de ses relations personnelles avec Dieu, mais en raison de son appartenance à une société d'un autre ordre.

Il est donc presque inévitable que le chrétien, en vertu même de sa foi en l'Eglise, passe pour un mauvais citoyen aux yeux de ceux qui, n'ayant pas cette foi, sont conduits assez logiquement à faire de la cité terrestre, sinon présente, du moins future, un absolu. Cependant la fréquence de l'accusation ne l'empêche pas d'être calomnieuse et le chrétien aurait grand tort de laisser se développer en lui un « complexe d'infériorité » civique. Ne pas s'intéresser exclusivement à une chose, ce n'est pas du tout s'en désintéresser, ni même s'y intéresser peu ou trop peu. Aux yeux du chrétien, le vice principal des cités païennes est d'être exclusives, ou disons totalitaires. Mais le chrétien est membre de sa cité ; il est et se sait responsable de son existence autant que tout autre citoyen, c'est-à-dire selon la mesure, la portée, l'étendue de ses forces et de son influence. Or les conséquences de cette situation vont très loin.

Mais avant de les suivre, il importe de remarquer que les obligations sociales du chrétien s'enracinent dans son christianisme même, dans son être de chrétien, et non pas seulement dans sa nature humaine et son être social. Sous un double point de vue. Car d'abord c'est par nature, sans doute, qu'il appartient à *une* cité, mais c'est par Providence qu'il appartient à *telle* cité. Et d'autre part, les cités sont une nécessité naturelle, sans doute, mais la mission propre de chacune est une disposition providentielle. Se sachant donc placé par

Dieu dans sa cité, et sachant sa cité appelée par Dieu à une forme originale de service, le chrétien voit que c'est obéir à Dieu, ou disons mieux l'aimer, que de se donner à la vie sociale et de travailler à ce que la société accomplisse sa vocation.

Le chrétien se doit donc, il doit à Dieu, d'être bon et parfait *citoyen,* français s'il est français, autant et plus que quiconque, et parisien de même. L'humanisme chrétien répugne au totalitarisme, mais il n'est aucunement individualiste.

Cela dit, il n'est pas bien difficile de classer sous quelques chefs généraux les obligations civiques du chrétien. La première, semble-t-il, est de *penser sa cité.* Devoir trop peu remarqué ; difficile, certes, mais primordial, car la réflexion peut seule éviter que l'action ne se perde en tâtonnements et que l'éducation ne dégénère en automatisme aveugle. Or penser la cité, c'est déterminer son *idéal,* son but, ou sa fin, sur les deux plans où elle se développe, spirituel et temporel. C'est donc d'abord préciser autant que possible sa vocation religieuse, sa place et son rôle dans l'Eglise. C'est ensuite définir sa mission sur la terre, son caractère, son génie. C'est enfin, par rapport à l'idéal entrevu, reconnaître ses qualités et ses défauts.

Mais de toute évidence il n'y a là qu'un point de départ. Il reste à vivre, agir, — ou mourir, ce qui revient au même, bref *se dévouer* à la cité. Dans l'ordre temporel, cela signifie assurer son existence et sa cohésion, sauvegarder et promouvoir les valeurs qui sont sa raison d'être. Dans l'ordre spirituel, l'intégrer à l'Eglise, c'est-à-dire la christianiser. Insistons un peu sur ce point.

Aucun aspect de la cité ne peut être négligé. Il faut viser simultanément à christianiser les institutions, cadre, règle des mœurs, et à sanctifier les mœurs, base et soutien des institutions. L'on n'a pas le droit de se désintéresser du nombre, et l'un des buts de l'apostolat social est de créer une majorité de chrétiens ; mais en même temps, l'on doit contribuer à susciter des saints et à entretenir ces colonnes de prière, soutien de la cité, que sont les contemplatifs.

Enfin, considérant qu'il est antisocial au premier chef de se débarrasser sur d'autres d'un fardeau qu'on peut porter soi-même, le chrétien voit clairement que son premier souci doit être de se sanctifier lui-même, au nom et pour le bénéfice de sa cité. Sans doute le perfectionnement spirituel est un effort essentiellement *personnel* et principalement *intérieur* ; mais il n'est jamais, il ne peut être *égoïste.* La lumière brille, du seul fait qu'elle existe ; l'exemple est de soi contagieux. Et surtout le chrétien porte en lui non seulement « la forme de l'humaine nature », mais la forme, si l'on peut dire, de sa cité. Il la justifie en se justifiant.

R. VERNEAUX
professeur à l'Institut Catholique

Paris.

POURQUOI N'Y A-T-IL PLUS D'ANTIPAPE ?

Un surprenant cinquième centenaire

Le 7 avril 1449, l'élu du concile de Bâle (Amédée de Savoie qui prit le nom de Félix V) abdiquait après dix ans de règne. C'est le dernier des antipapes. L'année présente marque donc, en ce mois d'avril, dans la série de ces intrus, une interruption de cinq cents ans révolus. Faut-il y voir un phénomène tout naturel, ou bien une sorte de jugement de Dieu en faveur de la papauté moderne et contemporaine ?

A première vue, une si longue interruption étonne par sa nouveauté. A part les deux premiers siècles et le grand treizième, chaque siècle, jusqu'au quinzième inclus, eut son antipape ou, plus exactement, ses antipapes, car, hormis le cinquième, tous en eurent au moins deux et le onzième en eut quatre, le douzième : onze, le quatorzième : trois, le quinzième : cinq ; en somme, trente-huit antipapes au temps de Nicolas V vainqueur du dernier ; en moyenne, un antipape à cette date pour cinq ou six papes. Depuis lors, cinquante-deux papes ont succédé à Nicolas sans rencontrer d'intrus.

Sublata causa, tollitur effectus. Voyons si les causes du phénomène ont disparu *naturellement*. Avant le décret de Nicolas II (1059), qui réserva le droit d'élire le pape à un petit nombre de *viri religiosi*, les élections étaient fréquemment troublées et les résultats, douteux. Ce qui surprend en ce temps-là, ce n'est pas l'intrusion d'antipapes, c'est la rareté relative de cette intrusion presque inévitable. Durant le millénaire antérieur au décret libérateur, surgirent dix-sept antipapes en quinze fois ; dans les quatre siècles qui suivirent vingt et un en onze fois ! Lorsqu'en 1179, Alexandre III mit au point le décret de Nicolas II en étendant le droit de vote à tous les cardinaux et en exigeant la majorité des deux tiers (que Pie XII vient d'enrichir d'une voix supplémentaire), on put croire que cette fois le remède serait plus efficace, et le fait est que, s'il y eut encore huit antipapes, ceux-ci ne se présentèrent pas tout de suite. Le conclave institué par Grégoire X au concile de Lyon (1274) assura davantage la liberté, sinon toujours la rapidité, des élections.

Aucun règlement n'aurait pu prévenir la quadruple apparition des huit derniers antipapes. Quand Louis de Bavière, en guerre avec Jean XXII, créa un antipape (Nicolas V, 1328-1330), il se soucia fort peu de la légalité. Quand les électeurs d'Urbain VI, mécontents de leur choix apparemment forcé, procédèrent à une nouvelle élection (Clément VII, 1378), eux seuls pouvaient dire si la précédente était valide ou non. Quand le concile de Pise, après trente ans de schisme, déposa les rivaux et fit un antipape (Alexandre V, 1409), il crut bien faire, car le salut de l'Eglise passe avant la légalité. Quand enfin le concile de Bâle opposa Félix V à Eugène IV (1439), il pouvait se réclamer de l'exemple donné par les Pères de Pise et de Constance, ces derniers ayant mis un terme au grand schisme en préparant l'élection de Martin V (1417). Ce qu'alors les règlements n'ont pas empêché, il n'y a pas de raison qu'ils l'empêchent par la suite. La question est de savoir si, de 1449 à nos jours, le cours naturel des événements suffit à expliquer l'efficacité constante de précautions jusque-là quatre fois déjouées.

D'abord, l'ambition des princes est-elle encore capable, aux temps modernes, de susciter un antipape, comme à l'époque de Henri IV (1081), de Barbe-

rousse (1159) et de Louis de Bavière (1328) ? Déjà, le décret de Nicolas II (1059) avait mis fin à l'influence perturbatrice des petits princes ou des féodaux romains. Seul, désormais, l'empereur se crut assez puissant pour disposer de la tiare à sa fantaisie. Même le roi de France, Philippe le Bel ne poussa point l'audace à ce paroxysme. Il faut dire, à la vérité, que les successeurs de Boniface VIII lui facilitèrent singulièrement cette retenue peu méritoire. Aussi bien les créatures des empereurs même firent-elles piètre figure ; celle de Louis de Bavière, en particulier, n'engageait pas les souverains à tenter de nouveau l'aventure.

Les conditions, d'ailleurs, sont notablement défavorables à une entreprise de ce genre au cours des cinq derniers siècles. Les empereurs ont perdu leur caractère sacré ; ce n'est plus le Saint-Empire, c'est le concile général qui se dresse maintenant en face de la papauté. Les décrets de Constance permettent aux princes de menacer d'un concile les papes hostiles à leur politique. Ainsi fera Louis XI contre Sixte IV (1480) ; ainsi feront Ferrand de Naples et Mathias Corvin contre Innocent VIII (1490). Louis XII et Maximilien I^er^ donnèrent à la menace un commencement d'exécution et, le 16 mai 1511, un concile fut convoqué à Pise par des cardinaux mécontents de Jules II. L'empereur, alors, aurait songé à ceindre lui-même la tiare ! Mais le vaillant pontife, assemblant à son tour un concile (Latran, 1512-1517), fit condamner la fausse doctrine de la supériorité du concile général sur le pape. Léon X (1513-1521) se réconcilia avec le roi de France et le pseudo-synode de Pise-Milan fut confondu.

Charles-Quint et Napoléon I^er^ sont les seuls souverains qui auraient eu le pouvoir, s'ils l'avaient voulu, de créer un antipape avec quelque espoir de succès. Ils préférèrent dompter la résistance des pontifes et ceux-ci (Clément VII, Pie VII) plièrent sous la tempête (sac de Rome, 1527 ; captivité en France, 1809-1814), mais se redressèrent dès que le souffle manqua aux Césars mal inspirés.

Les antipapes ne furent jamais dans la main des princes qu'une arme dont ils se servaient pour agir sur l'opinion catholique. Cette arme, à l'époque moderne, se retournerait contre celui qui l'emploierait sans être sûr du succès. La chrétienté médiévale a fait place à des nations de moins en moins chrétiennes. Les églises tendent à devenir nationales et se défient du pape dès qu'il paraît subir l'influence d'un souverain qui n'est pas le leur. Dans ces conditions, quel secours un antipape apporterait-il à son créateur ? Napoléon n'était pas tellement aveuglé par ses victoires qu'il ne vît point le danger d'une pareille création. Ce fut déjà de sa part une folle entreprise que d'entrer en lutte avec le pape légitime.

L'isolement moral des nations modernes permet d'ailleurs aux souverains de rompre avec les papes sans recourir à un antipape. Cet isolement étant dû précisément à un fléchissement de la foi, un roi persécuteur se substituera lui-même au pape sans grande difficulté. Henri VIII est-il autre chose après 1532 qu'un pape anglican ? *Cuius regio, eius et religio* : il y aura autant de papes nationaux que de princes luthériens.

De leur côté, jusqu'à la Révolution, les souverains pontifes deviennent de plus en plus maîtres de leurs Etats et, si leur prestige spirituel souffre parfois de leur politique trop humaine, du moins leur indépendance garantit-elle la liberté des élections pontificales. Or, c'est seulement en agissant sur les cardinaux électeurs que les princes laïques peuvent encore, aux temps modernes, imposer à l'Eglise un candidat de leur choix. Grâce à la sûreté du conclave, cette influence étrangère n'ira jamais jusqu'à la violence et, si par hasard elle donne à l'Eglise un pape moins heureusement choisi, elle ne créera plus

d'antipape. On sait que Pie X, élu après le *veto* de l'Autriche contre Rampolla, a coupé court à cet abus invétéré, sans lequel Baronius en 1605 eût été pape à la place de l'éphémère Léon XI.

Nous pouvons conclure que la disparition des antipapes *impériaux* s'explique naturellement.

L'ambition des princes n'est pas la seule influence qui pouvait rendre vaines les précautions prises pour prévenir les schismes ou les élections douteuses. Comme autrefois l'assemblée confuse des chrétiens romains, le collège des cardinaux pourrait aussi se partager en factions rivales et l'on reverrait deux papes à la fois comme en 1130 et en 1378. Le cas de 1130 n'est plus guère possible avec le règlement des élections fixé par Alexandre III. Un choix précipité, empêchant de voter la majorité des cardinaux, serait non plus seulement illicite mais manifestement invalide. Innocent II, qui fut élu de la sorte en 1130, serait aujourd'hui un intrus. Alors ce fut seulement un pape douteux, comme son rival Anaclet II qui succomba après huit ans et dont la défaite, apparue comme un jugement de Dieu, consacra la réputation d'antipape assez discutable jusque-là (1). Le cas plus délicat de 1378 qui donna lieu au grand schisme demeure possible, avons-nous dit, quel que soit le règlement de l'élection. Mais il suppose un défaut de liberté qui, en fait, ne s'est plus présenté depuis lors. Nous venons de dire que la réalité du Pouvoir temporel assura précisément la parfaite liberté des cardinaux en conclave. Seulement la Révolution a mis fin à cette situation avantageuse. Pie VII fut élu à Venise et, après 1870, le Vatican garantit moins efficacement la sûreté des conclaves que les anciens Etats pontificaux. Le fait que cette faible garantie a été suffisante est-il entièrement naturel ?

Est-il naturel, si l'on veut, que l'Italie n'ait pas cherché à faire violence aux électeurs ? C'eût été de la part du gouvernement italien une maladresse insigne. Forts de l'opinion universelle, les cardinaux auraient d'ailleurs résisté à la pression gouvernementale avec plus de courage et de décision que les électeurs soi-disant forcés d'Urbain VI en 1378. Au demeurant, les cardinaux italiens en grande majorité prévenaient toute crainte que la papauté échût à un étranger. Au prochain conclave il n'en sera plus de même et, naturellement parlant, l'accord pourrait tarder à se faire sur un candidat agréable aux deux tiers plus un des électeurs. On a vu jadis, même après l'institution du conclave, d'interminables vacances du Saint-Siège, de deux ans et plus avant l'élection de Grégoire X (1268-1271), de Célestin V (1292-1294) et de Jean XXII (1314-1316). Nous ne redoutons plus ce triste phénomène, parce que les cardinaux contemporains sont dignes du rôle qui leur est dévolu. L'opinion même les aide à faire leur devoir et leur division provoquerait aujourd'hui un scandale non seulement chez les catholiques, mais parmi les dissidents et les incrédules. Seulement on peut se demander si une telle vertu de la part des cardinaux, si une pareille exigence de la part de l'opinion est toute naturelle. N'y aurait-il pas là une attention extraordinaire de la Providence ? L'histoire des conclaves, surtout à l'époque de la Renaissance, est loin d'être édifiante. N'est-il pas lamentablement significatif que Jules II ait dû déclarer nulle à l'avenir toute élection simoniaque et que, pour prévenir de ce chef tout doute sur la légitimité de l'élu, cette déclaration ait été annulée par la suite ? Comment les cardinaux ont-ils pu sans pécher gravement don-

(1) « Au regard de la stricte légalité, les deux élections étaient sujettes à revision » (Vacandard, art. *Anaclet II*, dans le *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, II, 1415).

ner leur voix à un candidat aussi indigne que le futur Alexandre VI ? Certes, les beaux prétextes n'ont pas manqué pour susciter un rival au pape élu selon la lettre, mais non selon l'esprit de la loi. Pourtant le pape Borgia ne fut pas mal accueilli et, lorsque plus tard Savonarole le dénonça comme un intrus au monde catholique, sa protestation resta sans écho. L'opinion, en ce temps-là, était aussi accommodante qu'elle est exigeante aujourd'hui. Ce contraste étonne un peu ceux-là du moins qui n'ont pas perdu tout à fait la faculté de s'étonner.

Durant les cinq derniers siècles, non moins que dans les quatorze premiers, il y eut, pour ainsi dire à chaque vacance du Saint-Siège, un ou plusieurs antipapes *éventuels,* à savoir les rivaux de l'élu. N'est-il pas quelque peu étrange que *pas une seule fois,* au cours des cinq cents ans ou de cinquante-deux vacances, le candidat évincé n'ait cherché querelle à son vainqueur ? On dira que la perspective d'un échec certain, à défaut du *veto* de la conscience morale, a dû refréner l'ambition des cardinaux. Nous croyons volontiers que, Dieu aidant, il en fut ainsi, mais nous ne pensons pas qu'il devait en être ainsi nécessairement ou par la force des choses. Le mal que Dieu permit plus d'une fois aux temps de foi et lorsque son Eglise n'était pas donnée en spectacle aux infidèles, il ne l'a plus permis à l'âge moderne, car maintenant le scandale serait trop grand.

Si Dieu laissait libre carrière à Satan, nous verrions de nos jours un antipape progressiste s'opposer à un pape conservateur (en attendant l'opposition inverse), tout comme les premiers antipapes furent des rigoristes qui s'élevaient contre le prétendu relâchement des pontifes légitimes. Ou bien, comme le dernier des antipapes se fit le champion du concile contre le pape, nous verrions les partisans de la décentralisation soutenir un antipape démocrate contre le souverain du Vatican. Ou bien encore nous verrions demain les cardinaux italiens élire un des leurs sans attendre l'arrivée de leurs collègues étrangers. Il y a des prodiges diaboliques comme il y a des miracles divins. C'est leur fréquence qui tue l'étonnement.

Que de fois ce qui était jugé impossible ou invraisemblable avant l'événement, apparaît tout naturel et presque inévitable une fois survenu ! Qui aurait imaginé au XVI[e] siècle, c'est-à-dire au moment où le catholicisme devenait universel en fait, que les papes jusque-là choisis dans toute la chrétienté seraient tous désormais originaires d'Italie ? Et cet exclusivisme qui commence à nous déplaire, parce que sans doute il va cesser, les Français, les Espagnols, pour ne rien dire des Allemands et des Anglais, l'ont supporté, sinon approuvé comme une disposition providentielle. Les quarante-deux successeurs d'Adrien VI sont tous italiens, et c'est de sa propre initiative que le quarante-deuxième a multiplié les cardinaux étrangers. Il faudrait connaître les futuribles pour savoir si l'élargissement du collège électoral a prévenu l'apparition d'un antipape. Maintenant la minorité italienne ne se croira pas obligée d'élire un pape sitôt écoulés les délais requis ; quel que soit le retard causé par les événements, elle attendra l'arrivée de la majorité étrangère.

Le grand schisme illustre à la fois l'immense discrétion de Dieu et l'astuce du serpent infernal. Dieu permit et Satan fit en sorte que, durant quarante ans, les fidèles ignorent invinciblement où se trouvait le pape légitime. L'unité essentielle de l'Eglise demeurait sauve, car, dans les deux ou trois obédiences, on aspirait à refaire l'unité visible du souverain pontificat. Les fidèles de Clément VII n'étaient pas plus schismatiques que ceux d'Urbain VI. L'allégresse indicible du 11 novembre 1417 montre bien que la division alors était plus apparente que réelle. L'épreuve fut grande à coup sûr, elle ne fut pas mortelle.

Combien plus triste la sécession des églises germaniques, scandinaves et anglicanes ! Ici la division est profonde et dure encore après quatre siècles. Trouve-t-on tout naturel que l'église gallicane n'ait pas suivi le mauvais exemple des nations septentrionales ? N'est-il pas étrange que les protestants aient songé si tard à constituer une union évangélique contre l'unité romaine ? Jusqu'au XX[e] siècle, le catholicisme seul fut international. Ainsi la vraie Eglise, malgré les grandes sécessions, demeurait visible à tous les yeux que n'aveuglait point l'amour-propre.

Une et indivisible, la vraie Eglise ne saurait se partager apparemment sans que la partie réellement schismatique se distingue nettement de l'autre. Est-ce par hasard que les églises dissidentes n'ont pas cherché à reproduire fidèlement l'image de l'Eglise romaine ? L'horreur même qu'elles éprouvaient pour le pape les a dissuadées de créer des antipapes. Mais, comme il faut un chef, au lieu d'un faux pape elles eurent à leur tête un roi ou un prince laïque dont le rôle, manifestement contraire à l'évangile, dénonçait le schisme ou l'hérésie.

Il ne semble pas que Dieu permette jamais que deux Eglises rivales, ayant chacune un pape à leur tête, se disputent les âmes, non pas seulement à la surface sans nuire à l'unité foncière (comme durant le grand schisme d'Occident), mais en leur proposant des interprétations opposées de la doctrine traditionnelle. L'échec retentissant des modernistes est à ce point de vue significatif. Moins encore Dieu permettra-t-il qu'un pape légitime tombe dans l'hérésie (l'infaillibilité n'est pas l'impeccabilité, sans doute, mais il faut avouer qu'en matière de foi le premier privilège rend le second, sinon nécessaire, du moins très convenable). C'est sans preuve solide que Savonarole dénonça Alexandre VI comme incrédule avéré.

Nous pouvons croire sans présomption que le second demi-millénaire qui s'ouvre en cette année jubilaire du *Pastor angelicus* s'achèvera comme le premier sans que la lignée des antipapes ait poussé le moindre rejeton. Puisse ce témoignage de la divine bienveillance apparaître comme un jugement de Dieu à nos frères égarés loin de Rome !

René THIBAUT, S. I.

MAURIAC ET LA PIERRE D'ACHOPPEMENT

A propos d'articles récents

François Mauriac, dont les écrits ne laissent jamais indifférent, a publié, dans les premiers numéros de la Revue parisienne *La Table Ronde,* au cours de l'année 1948, un certain nombre d'articles portant comme titre général : *La pierre d'achoppement* (1).

Il commence par s'étonner de voir les incroyants adopter, en face du problème religieux, l'attitude dont souvent ils se font gloire : « Passer outre au mystère (du Christ), me paraît d'un esprit aussi inconséquent que le naufragé qui ne serait pas ému de voir sur le sable l'empreinte d'un pied humain... Avec quelle légèreté nos contemporains liquident *le fait du Christ,* décident de n'en pas tenir compte, s'en débarrassent sans examen et (sauf les spécialistes de la critique historique), supposant le problème résolu, laissent derrière eux cette croix dressée. »

Ce n'est pas l'incroyance que Mauriac trouve singulière ; c'est le peu de curiosité de l'incroyance vers les réalités qui se donnent comme apportant la lumière aux incroyants : « Ce dont je me scandalise, c'est du rejet, même à titre d'hypothèse, c'est de cette sécurité dans la négation... Je me scandalise de ce qu'ils ne se demandent jamais : *Et si c'était vrai pourtant ?...* Ils ne conviennent pas qu'ils ont contourné l'obstacle sans le réduire. »

Mauriac n'entend pas écrire pour les gagner. Il va se mettre *à l'intérieur* de son catholicisme et dire ce qui le choque dans la cathédrale imposante, ce qui est pour lui pierre d'achoppement, ce qui lui cause « une vénération irritée ».

Donc, il ne s'agit pas de désaffection ou d'irrespect. L'auteur affirme sa foi dans l'Eglise, son entière fidélité et son « indéfectible amour ». Déjà, dans *Commencement d'une vie,* il avait écrit, parlant de ceux qui, élevés dans le catholicisme, abandonnent : « Pour moi, j'appartiens à la race de ceux qui, nés dans le catholicisme, ont compris, à peine l'âge d'homme atteint, qu'ils ne pourraient s'en évader... Ils étaient dedans, ils y sont, ils y demeureront à jamais. Ils sont inondés de lumière. Ils savent que c'est vrai. »

La lumière ne l'a pas abandonné ni la certitude « que c'est vrai ». S'il parle aujourd'hui, — Mauriac, en 1949, a 64 ans — c'est qu'il souffre, dans son amour pour sa foi catholique, de ce qui lui semble imperfections regrettables, scories susceptibles de rendre cette foi moins attirante qu'elle pourrait et devrait être pour ceux qui sont *dehors,* moins attachante peut-être aussi pour ceux qui sont *dedans* ; et il essayera de fournir ses critiques en toute franchise certes, mais avec le maximum de bonne intention.

* * *

Notons d'avance que si telles ou telles des appréciations de Mauriac sont judicieuses, exactes, il en est d'autres sur lesquelles il faudra faire des réserves, qu'il corrige d'ailleurs lui-même parfois, qui reflètent son tempérament ou témoignent de sa formation.

Fils d'un père incrédule, Mauriac a reçu de sa mère, « catholique passionnée » mais dont la religion était plus sentimentale que raisonnée, une foi où il recherchait plutôt l'émotion que l'audace virile, une « dévotion sensible et

(1) N^{os} 1, 3, 4, 6 et 7. Revue mensuelle, 12, rue Tronchet, Paris, VIII^{e}.

jouisseuse ». Un texte de son livre *Les Mains jointes,* écrit aux environs des années 25, alors qu'il était « un être vulnérable, ballotté à la surface de ce brillant et immonde Paris d'après la grande guerre », en fait foi. Au surplus, le collège catholique de Bordeaux où il fit ses études ne contribua pas, s'il faut l'en croire, à corriger ou à affermir ce christianisme insuffisant : « Nos maîtres... ne formaient pas des intelligences catholiques, mais des sentimentalités catholiques », a-t-il écrit dans *Commencement d'une vie.*

On comprend dès lors que, malgré ses sévérités pour ce christianisme où les raisons du cœur s'appuient insuffisamment sur les raisons de raison, Mauriac en ait gardé quelque chose. Comment expliquer, sinon par ce motif, les sévérités, à nul doute excessives, dont il témoigne pour les théologiens et les prédicateurs. Que les prédicateurs nous montrent le Christ par la splendeur de leur vie, rien de mieux ; mais qu'ils ne parlent pas ! « Un bon prêtre n'a rien à me dire : je le regarde et cela me suffit. La liturgie me suffit aussi, qui est une prédication silencieuse. L'Ordre religieux qui parle le mieux de Dieu, ce sont les Bénédictins parce qu'ils ne montent jamais en chaire... Que je plains les protestants dont le culte se ramène à la parole ! Sainte liturgie : seule prédication qui me touche et me persuade. Il n'est pas de prédicateur avec lequel, dès la troisième phrase, je ne me sente en désaccord » (2).

N'est-ce pas trop oublier qu'avec le devoir de l'exemple, le prêtre a aussi, et non moins rigoureuse, l'obligation de vaquer au *Ministerium verbi,* au ministère de la parole ; que la foi résulte non seulement de la vue, mais de l'ouïe : *Fides ex auditu* ? Mauriac n'en déclare pas moins : « Tout raisonnement théologique devient très vite une épreuve pour ma foi, alors qu'elle se nourrit de l'oraison des mystiques. Dès qu'on prétend m'apporter des preuves, je perds pied. » Il a beau se défendre de vouloir généraliser son cas, et affirmer, l'instant d'après : « Loin de moi de vouloir discréditer la connaissance rationnelle », le coup est porté et il manifeste à l'évidence l'action du tempérament sur le jugement.

Autre caractéristique : il y a en Mauriac des exigences jansénistes, il dira lui-même « une hérédité janséniste » ; non certes un Jansénisme de révolte, le Jansénisme seconde manière, celui qui a mérité les condamnations du Magistère ; le Jansénisme première manière, celui qui rêve, pour tous, d'un catholicisme sans compromissions ni faiblesses, à cent lieues des indulgences d'un Péguy se demandant ce que serait l'Eglise s'il n'y avait pas les pécheurs. Lui qui, dans ses romans, a décrit le péché, et l'on sait avec quelle verdeur et quelle acuité, il n'admet pas les faiblesses du chrétien, l'inadaptation qui se trouve chez la plupart d'entre nous, et il ne s'excepte pas du nombre, entre nos vies et la croix du Sauveur. « Le Christ, en termes clairs et réitérés, se détourne de ceux qui crient : Seigneur, Seigneur, et n'accomplissent pas sa volonté : cette volonté que nous soyons crucifiés avec lui... Cette distance infinie entre la croix et la plupart des vies qui se proclament chrétiennes, n'est peut-être pas moindre chez beaucoup de personnes consacrées à Dieu. » Eh ! oui ; c'est évidemment le grand scandale, mais comment l'éviter ? Il faut vivre, hélas ! dans le relatif, et Notre-Seigneur qui nous a demandé d'« être parfaits comme le Père céleste est parfait », n'ignorait pas « ce qui est dans l'homme » et, à cause de cela, s'est montré, lui qui est venu « non

(2) Ceci n'est point dans *La pierre d'achoppement,* mais dans une *Lettre* au n° 12 de *La Table Ronde,* déc. 1948, p. 1996. — Ailleurs, T. R. *7,* 1103, Mauriac sera sévère, et jusqu'à l'injustice, pour les Frères Prêcheurs, dont il n'ignore pas cependant que la devise est *Veritas,* et qui, par la parole et par la plume, militent si efficacement en faveur de la Vérité.

appeler les justes, mais les pécheurs », d'une indulgence inouïe pour ceux dont le courage n'allait pas jusqu'à pratiquer toute la loi.

Ajouterons-nous un dernier trait : Mauriac est un intellectuel et, sans donner au mot un sens péjoratif, un mandarin ; il n'est pas « peuple » ; il voudrait un catholicisme trop exclusivement pour gens cultivés ; d'où la sévérité que nous lui verrons témoigner pour les arguments un peu pauvres ou certaines dévotions populaires.

* * *

A la lumière de ces quelques remarques préalables, étudions maintenant les critiques de Mauriac. Les unes portent sur *l'Eglise* en général, d'autres sur *les gens d'Eglise*, d'autres encore sur *les laïques* et lui-même tout le premier.

Ses remarques sur *l'Eglise*. En s'insérant dans le temporel, ne s'est-elle pas trop « temporalisée » ? Parlant du « décor à l'italienne de la vieille Eglise mère », Mauriac se demande si l'on n'a pas trop flirté soit avec la richesse, soit avec les puissants de ce monde (3). « Notre Eglise est l'Eglise de la fin des temps ; elle n'a été condamnée à s'établir et à s'organiser que parce que le temps n'en finissait pas de finir. Le Christianisme, révolution absolue, renversement total (la mort du vieil homme, la croissance de l'homme nouveau) a dû s'adapter, transiger, entrer dans la sinistre farce d'un monde pour qui le Christ n'a pas voulu prier, échanger avec lui des ambassadeurs, entretenir des ministres, avoir ses gardes, ses palais, s'entourer de cet appareil suranné qui prête aux faciles diatribes... Il y a bien de l'idolâtrie chez ceux qui mettent l'infini dans ce périssable et qui, pour le sauvegarder, ne reculent devant aucune compromission avec les forces séculières. » Assurément, l'Eglise ne pouvait faire autrement que de se mêler au « siècle » : « Nous voyons mal comment elle eût pu se tenir en dehors du politique et du social, ne pas faire partie de l'histoire, ne pas s'y insérer. Seul un formidable séisme pourrait replacer visiblement l'Eglise sur le Golgotha où elle ne réside que mystiquement, et laisser apparaître enfin ce qu'une cristallisation millénaire de rites, de musiques, de fastes, recouvre et cache aux regards. »

Faut-il appeler de nos vœux ce séisme formidable ? Non certes, car « les temps de persécution déchaînent le crime et suscitent moins de martyrs que de renégats. » « Mais si l'horreur lui en devait être un jour imposée, il nous paraît évident que l'Eglise n'a rien à en redouter pour ce qui touche sinon à sa mission, du moins à sa fin surnaturelle, alors qu'elle aurait au contraire tout à craindre d'une prospérité matérielle étayée par la puissance militaire ou financière d'un grand empire. Les chrétiens me paraissent être les seuls, parmi les hommes, qui ont le droit de considérer sans frémir les suprêmes catastrophes... Le jour où les événements de l'histoire déchireraient, détruiraient cette frange brillante et ornée, comme le voile du Temple fut déchiré en deux après que le Sauveur eût poussé un grand cri, rien d'essentiel ne serait atteint dans l'Eglise, et au contraire, quelque chose d'essentiel, qui était étouffé sous ces apparences pompeuses, d'un seul coup se trouverait peut-être libéré. »

Mauriac rend hommage à ceux qui, dans l'Eglise, ont décidé ce que l'Eglise, dans son ensemble et sous son aspect humain, ne semble pas pouvoir faire, et ont renoncé à tout soutien temporel, pour vivre, individuellement, dans la pauvreté la plus complète, le détachement des choses de la terre.

---

(3) Le problème est repris et approfondi dans un N° de *Rencontres. Les trois tentations de l'Apostolat moderne*, de Duméry : est-il vrai qu'on ne peut rien faire si on n'a pas pour soi le pouvoir civil, l'argent, la facilité et l'abondance ?

« D'ores et déjà, qu'éclate ou non le séisme redouté, le « dispositif » de l'Eglise des derniers temps est en place : voici venir les jours du prêtre, homme pareil aux plus pauvres, vivant de leur vie, mêlé à eux, camarade, frère, exposé à toutes les tentations, livré, donné, coupé de toute apparence d'honneur humain, s'appuyant uniquement sur la grâce. »

Les reproches que Mauriac adresse aux *gens d'Eglise* sont les suivants : les prêtres usent en chaire d'arguments parfois insuffisants ; ils visent plus au nombre qu'à la qualité de leurs ouailles ; ils suggèrent parfois davantage des procédés que des pratiques ; ils exagèrent à l'occasion les obligations (par ex. en matière de vote) ; ils acceptent trop facilement certaines dévotions et le culte de certains saints plus que douteux.

Nous avons parlé des prédicateurs ; il est certain que plusieurs devraient soigner davantage la présentation humaine de la parole divine ; non seulement c'est insuffisamment charpenté, mais c'est, dans un trop grand nombre de cas, peu vivant : rien n'accroche, rien ne frappe ; « vaseline sacrée », disait irrévérencieusement Huysmans.

Sur la question « quantité ou qualité », tous ne sont pas d'accord : les uns voudraient ne reconnaître que les seuls vrais fidèles et ne baptiser, par exemple, que les enfants de familles solidement chrétiennes, n'enterrer à l'église que les pratiquants authentiques ; d'autres préfèrent s'en tenir à la parole de Notre-Seigneur : « Il ne faut pas éteindre la mèche qui fume encore. »

A propos du culte, Mauriac a raison d'abord de réclamer que soient mises au premier rang les dévotions essentielles, ensuite qu'à propos des saints l'on sépare nettement légende et histoire, et donc culte controuvé et existence authentique. Il est sévère et non sans raison pour « les béquilles de la fausse dévotion ». Tout de même son expression est dure : « La vieille Eglise, la mère poule aux ailes gonflées, sait bien que prolifère, sous ses plumes, toute une vermine : dévotions, superstitions, manies. »

Sachant qu'elle possède le culte par excellence, grâce à l'offrande eucharistique du Fils au Père qui est dans les cieux, elle se soucie peu, « la vieille Eglise mère, des parasites qui rongent le manteau de pourpre qu'au jour de son triomphe Constantin lui jeta sur les épaules ». Mauriac se corrige d'ailleurs aussitôt : « J'avais tort de parler de vermine : il faut entrer dans cette charité de l'Eglise qui condescend à la débilité humaine... Non, tout cela n'est pas si simple... »

L'écrivain de *La pierre d'achoppement* semble particulièrement hérissé lorsqu'il aborde le culte de la Sainte Vierge, ou plutôt la façon dont certains en parlent ou le pratiquent. Il en veut à « ces affirmations toutes gratuites lancées du haut de la chaire par des maniaques qui subtilisent sur les perfections et sur les privilèges de Marie, sans aucune preuve et sans autre raison que certaines convenances que découvrent ces cerveaux déformés dans les scolasticats. »

Il n'aime pas qu'on laisse entendre que le chemin pour atteindre Jésus est de passer obligatoirement par Marie ; et moins encore qu'un *Souvenez-vous* récité chaque soir donne la quasi-certitude du salut ; — ce qui assurément demande, pour être accepté, à être d'abord bien compris et intelligemment interprété (4). Il n'a point sympathisé aux initiatives du « Grand Retour », et, là encore il use d'expressions dures pour qualifier « les pieux barnums de la Sainte Eglise qui inventèrent cette tournée », quitte d'ailleurs, l'instant d'après, à reconnaître qu'à la piété des foules pareilles démonstrations peu-

(4) Ainsi que le faisait remarquer un prêtre, correspondant de l'auteur, fascicule 5 de *La Table Ronde,* mai 1948, p. 911.

vent être très bienfaisantes, « car le Christ n'est pas venu sauver seulement les hommes capables de le découvrir au bout d'un syllogisme, ou assez attentifs pour discerner sa voix au secret de leur pauvre cœur. »

Pour donner une idée de certaines exagérations de tels ou tels prédicateurs, Mauriac cite ce propos que l'abstention du vote avait été donnée par un prêtre comme pouvant atteindre à la matière grave. « Comme s'il pouvait y avoir la moindre faute devant Dieu à s'abstenir de voter. » N'est-ce point s'avancer un peu vite ? Telles ou telles abstentions, si elles étaient conscientes du mal qu'elles produisent, ne devraient-elles pas être considérées comme des crimes ? Un des lecteurs de *La Table Ronde* s'en est expliqué, victorieusement, semble-t-il, avec l'auteur. « Les juifs, devant Pilate, ont dû voter : Jésus ou Barabbas. Ce sont les abstentionnistes qui, comme Pilate se lavant les mains, ont causé la crucifixion. Ceux qui, aujourd'hui, aux élections, s'en lavent les mains, sont aussi coupables que Pilate ». C'est répondre de bonne encre (5).

Reste à dire un mot des critiques adressées aux *laïques* : elles tiennent en une ligne et nous y avons déjà fait allusion. C'est une insuffisante prise au sérieux des magnifiques exigences du Message évangélique.

Le reproche, Mauriac se l'adresse à lui-même, et avec une loyauté touchante. Il s'est posé en chrétien ; mais a-t-il vécu toujours en chrétien, c'est-à-dire avec le souci de s'adapter à la croix du Christ ? Il a peur que l'exemple de sa vie ne témoigne pas, autant qu'il devrait, en faveur du Maître. C'est au point, avoue-t-il, que s'il avait à recommencer sa vie, sa vie *telle qu'elle a été*, il mettrait autant de soin à dissimuler sa foi chrétienne qu'il s'est donné de mal pour la monter en épingle.

Laissons-lui la responsabilité de ce jugement sur lui-même. Il est certain que la grande Apologétique est l'Apologétique par la sainteté vivante. La vraie force de l'Eglise consiste dans la sainteté de ses membres, non seulement dans la sainteté reconnue officiellement et canonisée, mais dans la sainteté sous les dehors très ordinaires, de la sainteté qui « ne se manifeste par rien d'autre que par l'acceptation du devoir quotidien et de la quotidienne épreuve : sainteté qui s'ignore elle-même profondément, « petite voie » dont Thérèse de l'Enfant-Jésus a fait une doctrine et que beaucoup d'âmes suivent sans en connaître le nom. »

Si Mauriac est sévère pour le protestantisme-doctrine, il reconnaît qu'il y a chez des protestants-individus, comme aussi chez certains qui se refusent à toute croyance positive, de bien belles âmes qu'il n'hésite pas à préférer à tels et tels du « troupeau dévot qui garde férocement ses chaises à l'église » et dont l'étroitesse éloigne des hésitants, qui ne se sont pas rendus « parce qu'ils ont jugé de l'arbre par ses fruits blets ou plutôt n'ont su voir que cette végétation parasitaire de fausses dévotions qui le recouvre ». Il va jusqu'à dire : « Les plus belles âmes qu'il m'ait été donné de connaître..., je les ai rencontrées sur les confins de la libre pensée et de la foi, du Protestantisme et du Catholicisme, de l'humanisme rationaliste et de l'Evangile, peut-être parce qu'elles échappaient encore à la routine, aux déformations (d'une certaine) pratique, et qu'elles étaient déjà inondées de grâce... »

Et il félicite l'Eglise de paraître agréer de plus en plus « une religion dégagée, non certes des vieilles dévotions authentiques (comme par exemple celle des pèlerinages, demeuré si merveilleusement féconde), mais dégagée

(5) Dans une conférence à la Primatiale de Bordeaux en 1922, le P. Coulet montrait, chiffres en mains, que la plupart des « Lois infâmes » avaient passé en France grâce aux abstentionnistes (*L'Eglise et le Problème politique*, éd. Spes, 2e Cfce : *Le devoir des électeurs*, p. 65). — Cette remarque ne vaut pas pour la Belgique où le vote est obligatoire.

de toutes les formes basses de croyance... Il faut des outres neuves pour mettre le vin nouveau ; mais il en est d'anciennes dont on ne se lasse pas d'admirer l'éternelle nouveauté, et la liturgie catholique est de celles-là. »

Que sont d'ailleurs les imperfections ou déformations de fidèles maladroits « pour qui a pressenti, ne serait-ce qu'une heure, ce qu'est la paix du Christ ». Abus, complaisances, misères de la fausse dévotion ne sont même plus perceptibles. On est « trop reconnaissant à l'Eglise des grâces qui abondent en nous par tous les canaux qu'elle met à notre service, pour être attentif à ces vétilles. »

Observerons-nous, à propos de ces textes, la manière habile de l'auteur de corriger ses dires après les avoir exprimés. Il note ce qui lui semble prêter à critique et le trait s'enfonce en pleine chair ; puis il apporte le baume. La remarque a porté, souvent juste, nous l'avons dit, parfois exagérée ; mais, soucieux de la nuance, il ne veut pas donner l'impression d'un jugement hargneux et qui, sous prétexte de dénoncer la malfaçon ou l'étroitesse, manquerait de largeur. Ce qu'il veut dire, il entend qu'on le comprenne exactement.

Plusieurs fois, au cours de son étude, et encore à la dernière ligne de l'avant-dernier paragraphe, Mauriac laisse entendre qu'à son estime « les derniers temps » ne seraient plus très loin : « L'éternelle nouveauté du Christ, il appartient aux apôtres des derniers temps... » Qu'est-ce à dire ? Sommes-nous proches de la fin du monde ? Certains ne le pensent pas ; ils croient bien plutôt que le monde n'est encore qu'à son commencement ; nous serions des primitifs, nous serions des barbares ; l'Evangile vrai n'a pénétré nulle part ? Où voit-on que la charité entre les hommes, donnée comme l'âme du Message du Christ, soit en honneur ? Peut-être que dans dix mille ans on commencera à s'aimer sur terre ? On n'en a encore rien vu.

D'autres frappés, soit par le développement des moyens de destruction, soit par l'extension de la malice des hommes, estimeraient que le stade décrit par l'Apocalypse est atteint : le monde est proche de son terme. D'autres encore, tout en estimant que le monde est vieux, pensent que sa longévité peut durer encore un laps de temps considérable. Les « derniers temps » seraient commencés mais ne seraient pas proches de finir. Chacun peut croire à sa fantaisie ce qui lui plaît en ce domaine. Nul n'a le secret de l'avenir. L'avenir est à Dieu.

* * *

Les articles de Mauriac changeront-ils quelque chose dans le comportement de ceux qui doivent avoir à cœur, chefs ou simples fidèles, l'avenir humain de l'Eglise ? Ce serait beaucoup déjà s'ils aident à réfléchir quelques âmes de bonne volonté, assez maîtresses d'elles-mêmes pour dominer une impression d'agacement qui pourra leur venir ici ou là, assez compréhensives pour ne pas faire fi de remarques émanant d'une plume fine à la fois et très évidemment sympathique.

« Si une chose est prouvée aujourd'hui (et là résident notre consolation et notre espérance), écrit Mauriac vers la fin de sa pénétrante étude, c'est que le Message évangélique a gardé sur les cœurs toute sa puissance bouleversante. »

L'auteur des articles que nous avons trop brièvement résumés s'estimerait sans doute récompensé au delà de ses espérances, si, grâce à ses observations faites en toute charité et avec une audace d'où n'est exclue ni la clairvoyance ni l'humilité, la puissance bouleversante du Message évangélique se trouvait pratiquement accrue.

Lille. Raoul Plus, S. I.

CHAIR ET ESPRIT

Note ascétique et morale

« Que l'homme ne sépare point ce que Dieu a uni. »

Cette sentence de l'Ecriture concerne l'union conjugale. On peut l'étendre et l'appliquer à toute union dont Dieu même est l'auteur. Dieu a uni en nous *nature* et *grâce*. Et ce fut là le thème d'un précédent article (1). Il a uni en nous également *chair et esprit*. Cette constatation inspire l'article présent. Au fait, la défense de séparer ce que le ciel unit, le Maître en tient-il compte quand il parle de chasteté parfaite ? Ce qui tend à se joindre, non seulement homme et femme, mais davantage corps et âme, son glaive les sépare, semble-t-il, en les tranchant. Mauriac commence un de ses livres les plus émouvants par ce cri : « Le christianisme ne fait pas sa part à la chair (2). » Il se trompe. Jésus fait sa part à la chair au sens où elle signifie le corps. Il ne l'oppose pas à l'âme comme telle, pas même quand il conseille la chasteté absolue. C'est une *certaine chair* qu'il oppose à l'esprit (3). Opposition qui loin d'exclure, favorise l'union entre le corps et l'âme. On le verra.

Quiconque s'est un peu familiarisé avec la langue de l'Ecriture, a tôt fait de remarquer cette distinction entre corps et chair. Elle n'est pas une subtilité, un jeu de mots. Elle correspond à un vocabulaire, à une mentalité. Du point de vue scripturaire, la « chair » (σάοξ) c'est tout ce qui incline au mal. L'esprit (πνεῦμα) c'est tout ce qui incline au bien. Principe du mal, principe du bien, chair et esprit constituent deux pôles. Leur axe ne se situe pas toujours dans ce qu'on nomme « le corps », ni toujours dans ce qu'on appelle « l'âme ». Le centre de gravité se déplace. L'âme peut parfois devenir « chair », le corps « esprit ».

Ainsi on aurait tort de croire que la doctrine du Christ « ne fait pas sa part à la chair », au sens où celle-ci est « corps ». La part de la chair ? Ecoutez S. Jean : « Et le Verbe s'est fait chair (4). » La voilà qui devient *la part de Dieu*. Cette part que Dieu lui fait n'est-elle pas belle ? Les gestes de l'Homme-Dieu, ses miracles, surtout sa Résurrection, prélude de notre résurrection, témoignent en faveur de la chair en tant que corps. Le Christ a donné suite à ce besoin de corps. L'âme cherche son corps. Jamais Jésus n'a prétendu que ce corps fût mauvais. C'est la chair qui est mauvaise, la *chair-concupiscence*. Elle est faible, alors que l'esprit est ardent (5). Afin de conjurer ce péril charnel, le Christ tire le glaive et sabre. Dressant l'esprit contre la chair, il ménage une meilleure entente entre le corps et l'âme et en assure l'équilibre.

Exégètes et philosophes sont cette fois d'accord. Corps et âme composent un seul être humain. Deux pièces qui s'emboîtent l'une dans l'autre.

Pour la philosophie thomiste, l'âme c'est le corps, « en tant qu'informante c'est le corps même envisagé philosophiquement, c'est-à-dire quant à sa forme

---

(1) *Nouv. Rev. théol.*, t. LXIX, p. 713-730.

(2) F. Mauriac, *Souffrances et bonheur du chrétien*, Paris, 1931.

(3) Le Christ distingue deux parts dans l'homme. Témoin ce texte souvent cité : μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι (Mt X, 28). Encore que la ψυχή signifie plutôt *le souffle de vie*, non directement *l'esprit*.

(4) Jo., I, 14.

(5) Mc, XIV, 38.

propre... ; c'est le corps même en acte » (6). Cependant, l'âme est également esprit, en son indépendance par rapport à la matière. Le corps envisagé comme un poids matériel qui retient l'âme en tant que celle-ci est esprit, évasion, envol, le corps devient une « chair ». *Animus* où l'âme qui est « forme », moule et façonne son propre corps. *Anima* où l'âme qui est « esprit », s'éloigne et se dégage de la chair. Ainsi les manuels retrouvent les Saints Livres, et parlent la même langue. La chair, au sens biblique, cela veut dire le foyer de la concupiscence. Au point de vue philosophique et psychologique, c'est une espèce de pesanteur qui empêche l'esprit de décoller. Quant aux auteurs spirituels, ils voient surtout en elle l'instinct sexuel. Les passions impures sont dites « charnelles ». La luxure se nomme « le péché de la chair ». C'est lui principalement qu'on vise, même ici, en cet article.

Ce langage ascétique cependant pourrait donner le change, faire croire que l'acte de chair soit sans âme. Tout acte humain, parce qu'humain, incarne de l'âme. Le péché constitue un acte humain, un acte d'âme, sinon il n'y aurait plus péché. Il y aurait un « acte de l'homme » seulement, au sens où cette expression, selon l'Ecole, s'oppose à l'acte humain et signifie un geste inconscient, réflexe, une action qui ne relève donc que de l'instinct. L'action consciente n'est jamais exclusivement charnelle ou sexuelle. Corps et âme ne travaillent pas l'un sans l'autre, non plus que chair et esprit. Chair et esprit ont beau vouloir se séparer complètement, ils ne se passent guère l'un de l'autre. Pas moyen de faire cavalier seul. Ils sont liés. En d'autres mots, chair et esprit ne forment pas deux pays séparés sur la carte de l'homme. Ils ont un territoire commun et la guerre qu'ils se font est intestine. Mais point de *no man's land* entre eux. De sorte que sur la carte humaine ces deux provinces chevauchent. On franchit la frontière presque sans le savoir. Sans cesse il faut prendre garde : ni douane, ni poteau indicateur. On croit fouler le sol de l'esprit alors que déjà depuis un moment on est sur territoire de chair.

En d'autres mots, l'inclination au bien est minée par l'inclination au mal et cette dernière est travaillée par la pensée vertueuse. Depuis la chute originelle, le mal infecte l'homme, la chair est dans l'esprit, au cœur de la cité. Il y a là un danger, et à la fois une sécurité. Si près de l'esprit, la chair l'influence, souvent le contamine. Et vice versa.

Car, d'autre part, l'esprit ayant cette compagne tout près de lui, en lui pour ainsi dire, peut sans cesse la transformer.

Au concret, une espèce d'endosmose se réalise entre eux. Telle prière, par exemple, se montre contaminée : l'infection de la chair a passé en elle et le spirituel tourne en du charnel, ainsi du lait caillé. Cela se nomme de la mystique sensuelle où l'on voit la charité se liquéfier, où l'on doit donner raison à Freud. Et c'est dommage. Heureusement l'inverse aussi a lieu. L'esprit assimilant la chair, la chair devenant en quelque sorte esprit. Filtrée, la boue change en eau claire. Et la voilà désormais transparente, cette chair que l'on avait crue tellement opaque. La voilà résorbée, sublimée. Sublimation non plus freudienne au dépens de l'esprit, au profit de la chair.

Sublimation chrétienne, récupération partielle, progressive, du merveilleux équilibre dont jouissaient Adam et Eve avant leur chute, qu'on appelle l'intégrité ou rectitude primitive. L'homme retourne à son origine, à son enfance. Le « fleuve de boue » revient à sa source, à sa limpidité première. Forcément, il garde quelque chose du fait d'avoir charrié une terre grasse et limoneuse. L'eau de notre âme prend une teinte quelque peu terreuse. Le chrétien deviendra au spirituel ce qu'il eût pu devenir au point de vue charnel. L'instinct, en passant jusqu'à la fine pointe de l'âme, l'a quelque peu marquée. Marque,

(6) Sertillanges, O.P., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1928, p. 173, 190.

pas du tout tache, qui donne à chaque vie spirituelle une couleur spéciale. Regardez ce chrétien, meilleur que d'autres, ce saint. N'a-t-il pas exploité ses passions en vue d'atteindre les sommets ? Sans un instinct puissant, pas d'âme, pas de flamme, pas d'idéal, pas de zèle, nul « dynamisme » comme on dit aujourd'hui.

Il n'y a pas jusqu'à sa piété qui ne soit sexuée. Car enfin, si les mystiques ont emprunté leurs expressions à la langue de l'amour humain, c'est que l'amour divin lui-même transpose et transforme dans l'ordre de la charité ce qui appartenait à l'ordre de la chair. Cette transposition ne peut s'appeler une figure de style, mais vraie transformation, passage réel d'un ordre à l'autre. Le *Cantique des Cantiques* le prouve.

Un peu de casuistique s'impose ici. L'omettre, c'est se montrer pur théoricien, nullement praticien. La peur de présenter des cas procède de cette timidité coupable du professeur en chambre qui onques ne se servit de ses principes pour les résoudre. La bonne casuistique est une souplesse et même un art : l'art de réincarner les abstractions. Elle les replonge dans l'eau courante du temps et de l'espace. Elle ne se fige ni se dessèche en une mauvaise scolastique qui fixe dans l'abstrait les poids et les mesures, les heures. Sachant que la terre tourne, elle n'arrêtera pas, à la manière de Josué, le soleil qui se couche.

Ainsi, la théologie morale enseigne la prudence et déclare qu'il faut fuir en principe tout danger, toute occasion dangereuse. Comme de juste. Devenue pastorale, cette théologie a soin d'ajouter ce qui s'avère imprudent en telle ou telle circonstance. Elle veut une appréciation concrète, une application du principe. Celui d'éviter tout péril, signifie : Prends garde au feu. Tu as en toi de la matière inflammable. C'est la chair. Et le feu, c'est l'occasion. Tout cela pourtant semble encore trop abstrait. Il s'agit de telle chair individuée, de cet homme-là en présence de cette *occasion-là*. Les occasions dont parlent les théologiens ne sont pas toujours réelles. Au contraire, celles dont ils ne disent mot courent parfois les rues et les consciences. Que ne les ont-ils enchaînées, nos vieilles amies, qui, selon S. Augustin, nous tirent par le pan de notre robe de chair !

Chacun se fait son occasion, se crée son regard, celui qui met le feu aux poudres. « Quiconque, dit Jésus, regarde une femme avec convoitise, a déjà commis l'adultère avec elle, dans son cœur (7). » *Avec convoitise,* avec de quoi brûler, alors que ces mêmes yeux auraient pu voir les choses sous un autre éclairage moins violent, cependant plus puissant, celui de l'âme. On voit ce qu'on veut voir. Le vieil adage scolastique demeure actuel : *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur* : tout objet se présente d'après celui qui se le présente. L'homme laissera-t-il libre cours à sa concupiscence, sa vue se troublera. Il ne verra plus clair. Son œil aura perdu la pureté originelle, celle de l'éden. Toujours vraie, par conséquent, malgré l'abus qu'on en a fait, cette exclamation de l'apôtre : *Omnia munda mundis,* tout est pur pour les purs (8). Pour les purs, oui, mais pour eux seuls. Et qui donc oserait se dire tout à fait pur ? Qui donc a le cœur assez pur pour que ses yeux, ses mains, ses actes le soient toujours ? N'a-t-on pas dit que les actes mentaux gardent une note sexuelle, et les actes instinctifs une note intellectuelle ? Vices et vertus se mêlent en nous et les vertus elles-mêmes sont des vins où l'on trouve souvent de la lie.

Aussi, est-ce sagesse de ne pas trop s'analyser. L'analyse a un temps. Ceux

(7) Mt., V, 28.
(8) *Tit.*, I, 15.

qui la pratiquent exagérément tournent la bouteille. Résultat : la lie qui reposait au fond, monte à présent à la surface et tout est altéré.

Est-ce à dire qu'il ne faille plus d'introspection ? Que si. Puisque le danger, la concupiscence, résident à l'intérieur. Les choses du dehors, l'homme les rend mauvaises, parce qu'il est lui-même mauvais, au dedans.

Au Christ, au saint, les créatures ne font pas du mal, et ne constituent donc pas un mal.

Il n'en est pas ainsi pour la plus grande part des hommes. Ils ont brouillé l'ordre de la nature. Elle s'est retournée contre eux. Ils l'ont maculée, pour n'avoir pas su rester propres. Leurs doigts ne l'étaient plus. Leurs gestes distillaient un poison qui prenait source dans la chair et le sang.

Et comment ne pas troubler sa vision ? Elle s'infiltre partout, l'eau boueuse que les passions déversent. Plus de limpidité possible. Alors, que faire ? Se surveiller. Le ton fait la chanson, l'occasion le larron et ces deux vieux proverbes de la sagesse populaire se complètent. L'occasion, a-t-on dit, est au-dedans de l'homme : cette note de musique bien sûr, elle est un do, un fa, tout ce qu'on veut, mais l'intonation vient de l'âme. Et chacune a sa résonance. Prendre garde au son du cœur.

Ce baiser est-il vraiment « une façon d'un peu se respirer le cœur ? Et d'un peu se goûter au bord des lèvres, l'âme » ? Signe de tendresse ou simple signe de politesse, il exprime des sentiments variés. Il y eut le baiser de la trahison, de Judas. Il y eut le baiser du repentir, de Madeleine. Il y eut le baiser au lépreux, de François. Ce baiser, ce geste affectueux, ce signe de chair ou d'âme, que vaut-il en tel homme ? Quelle est sa résonance ? La sagesse est dans l'« harmonie », l'équilibre, l'appréciation et le dosage du pour et du contre. Les notes d'en haut dominent vraiment ; quelques basses à peine l'accompagnent sans couvrir la voix claire dont le chant est tendresse pure. Est-ce ainsi ? Question d'avoir une loyauté tellement transparente qu'elle fasse voir le fond de l'âme, et qu'en toute vérité on puisse dire : le bien l'emporte sur le mal. L'impossible pureté sera dès lors possible. Il ne s'agira plus d'étouffer le cri sourd de l'instinct, mais de le surmonter par une impulsion de l'âme. Doser et mesurer les parts. La pudeur doit avoir la sienne ; pudeur qui est discrétion du sentiment et de son expression.

Pudeur encore qui, plus qu'une discrétion, est une clairvoyance, une prudence, un blindage de la pureté trop exposée au tir de l'ennemi. Pudeur qui ne peut se confondre avec la pudibonderie. Le pudibond appréhende le mal où il n'est guère. Il est hanté. Il oublie que, pour éviter tout péril, il faudrait non seulement quitter la terre des hommes, mais sa propre substance où le péril fermente, se désincarner. L'homme est de chair et a besoin de signes. Mais, à son tour, l'imprudent ou l'*impudent* si l'on veut, oublie sa condition charnelle, ses instincts de chair, cette fermentation du cœur. Il veut faire l'ange et se brûle les ailes ou plutôt les lèvres, les doigts. Les affections, c'est évident, peuvent et doivent s'exprimer par d'humbles gestes, par des signes, et le Christ s'en servit. Même les affections les plus spirituelles. Elles s'éteindraient sinon. Mais il faut faire un choix parmi ces signes, choix dicté par les règles de la prudence, des convenances, et parfois de l'obéissance, celle-ci valant même quand le danger n'existe plus, parce qu'il est commun.

Partout passeront pour indignes certaines manifestations de sentiment de la part d'un époux envers une autre femme que la sienne, de la part d'un clerc envers une femme qui n'est pas de sa famille, etc... Si, bien des « vieux garçons » sont devenus des meurtriers de l'amour, d'autres, beaucoup d'autres en sont les braconniers. Une pureté sans défaut, mais mal conduite, a pu chez certains dessécher le cœur, ailleurs le liquéfier en une sensibilité morbide. Elle aurait dû dilater ce cœur, d'une tendresse, la plus profonde,

la plus douce, la plus exquise de toutes les tendresses où l'esprit, sous l'action de la grâce, eût, de façon définitive, transfiguré la chair : la charité.

La grâce ! Certains l'ont trop divinisée, d'autres l'ont trop humanisée. Elle n'est pas Dieu, elle n'est pas l'homme. Elle est quelque chose de Dieu, quelque chose de l'homme. Voilà pourquoi elle est tellement efficace. C'est elle, elle seule, qui renouvellera le miracle des Noces de Cana, symbole de l'amour, en la nature humaine : l'eau de la chair transformée en un vin de l'esprit.

Il est un cas typique où chair et esprit se sont entrelacés : la volupté de connaître.

Au paradis terrestre, nos premiers parents avaient permission de manger des fruits de tous les arbres, hormis l'arbre « de la connaissance du bien et du mal ». Est-ce la saveur particulière aux fruits de cet arbre qui les attira ? Bien plutôt la connaissance qu'ils escomptaient retirer de ces pommes de mystère.

A voir la folle humanité se jeter sur les pommes du mal, les fruits défendus de la chair, on en vient à se demander, à se redemander, si c'est tellement la sensibilité, la saveur des pommes de la luxure qui les allèche. Ne serait-ce pas le désir de savoir ce que le mal promet ou peut donner ? Le plaisir de la pomme, sans doute, mais aussi et plus encore parfois, la *curiosité* de *cette* pomme. A tout prix connaître, goûter *tel* fruit, puis *tel* autre. Et l'expérience cent fois faite prédit que les fruits défendus n'ont pas un goût supérieur aux autres. Pas plus de goût, mais voilà, c'est un *autre* goût, un inconnu. Cela intéresse. Posséder, pénétrer, « incorporer » le mystère de ce fruit-là. Incorporer, c'est bien le mot. Pourquoi, sinon, ces nombreux adultères, ces aventures amoureuses, ces appels vers de nouvelles étreintes ? La volupté n'en est pas toujours une explication adéquate. Monsieur Gustave Thibon est, on le sait, de cet avis. A la convoitise de la chair, se joint celle de l'esprit : cette rage de « connaître » le mystère des corps étrangers (les corps plus mystérieux que les âmes, parce que plus étanches à l'esprit).

Une fois connus, goûtés, incorporés, on laisse là ces fruits. Vidés de leur mystère, ils ne disent plus rien. Du mal on abandonne les zestes. Conquise, la créature du péché perd brusquement les deux tiers de son attrait, de son instinct.

Cette curiosité, gourmandise de l'esprit, dans le cas des lectures obscènes, des regards impudiques, c'est la plus impérieuse, la plus indéracinable passion de l'homme. L'homme, cet être que l'esprit caractérise, possède en celui-ci ses plus fortes inclinations...

L'autre jour, il s'était promis plus de vigilance dans ses regards. Or, ce matin-là même, ouvrant la fenêtre, tout de suite ses yeux ont discerné à travers les mailles du rideau de la chambre en face une silhouette tentatrice. Il se disait : « ne regarde plus ». Rien n'y fit, ses yeux restèrent rivés. « Baisse les yeux ». Pas un cil ne bougea. Mais que se passa-t-il ? La main bougea... Elle seule obéit à la volonté et lentement se porta vers la fenêtre, la ferma, tandis que les yeux, jusqu'à la fin, restèrent obstinément accrochés au rideau ajouré d'en face. On eût dit une abeille déjà lourde du miel butiné, que rien n'arrache à cette fleur dont elle épuise le suc...

Pourtant beaucoup se demanderont : cette gourmandise des yeux, dont il vient d'être dit qu'elle naît d'un immense appétit de savoir, ne provient-elle pas avant tout d'une gourmandise du cœur, d'un besoin de sentir ? Avant tout ? Non, du moins dans la plupart des cas. D'ailleurs il est bon, quoique banal, de rappeler que sous la curiosité spirituelle rampe la curiosité charnelle. C'est sûr. La Bible qui use des mêmes mots, faute d'en avoir assez pour les actions spirituelles et charnelles, appelle l'œuvre de la chair une

connaissance. Mais c'est la connaissance-sensation. En ce cas, les sens veulent savoir, goûter, sentir. Dans la concupiscence des yeux, l'esprit a sa part, mais la chair joue un rôle, à tout le moins. Car enfin, d'où vient ce désir de savoir ? Voir, savoir, afin *d'avoir*. Avoir parce qu'on aime. Savoir pour s'unir à l'objet qu'on aime. Mais il y a malgré tout le plaisir de savoir *pour lui-même*. Savoir pour savoir. Le mystère attire. Aussi une religion sans mystères est-elle sans attraction. Le mystère promet, quitte à ne pas toujours tenir ses promesses. Il est même quelquefois un trompe-l'œil. Ce qui est défendu, mystérieux, « tabou », excite la curiosité de l'intelligence.

Il n'en demeure pas moins vrai qu'un certain besoin de connaître procède d'une vague complaisance pour la chose à connaître, d'une inclination sensible.

Savoir pour savoir constitue certes un plaisir. Il s'y trouve cependant un autre. Une sorte d'attirance qui pousse l'homme à connaître ce qu'il désire confusément. Mauriac dit quelque part dans son *Journal* que seul le petit pauvre aux jolis yeux fait pitié, fait pleurer, intéresse (9). On désire le voir, le connaître, lui parler, s'en occuper, parce qu'il suscite de l'intérêt. L'attrait ici se combine avec la pitié ; la joie de donner sans intérêt se mêle à l'intérêt de jouir ; l'appétit de connaître accueille la douceur de sentir. Le tout, dans cette charité à l'égard du bel enfant malheureux, sera de faire de la douceur des sens une suavité de l'âme.

Eternelle sublimation ! Au commencement il y avait non pas le sexe, comme l'ont cru certains freudiens, au commencement il y avait l'amour. Car Dieu qui est commencement, qui est amour, mit celui-ci dans l'homme — avant toute autre chose. Bossuet affirme que Dieu, créant le cœur de l'homme, y versa d'abord la bonté. C'est la tendance au bien qui est première. Aussi l'homme aime-t-il sans même savoir au juste ce qu'il aime, celui qu'il aime. En ce sens, il aime avant de connaître. Il veut connaître parce qu'il aime. D'où ce désir de savoir ce qu'on ne sait pas ; la « *libido sciendi* » semble contredire l'« *ignoti nulla cupido* » : le goût de l'inconnu, l'indifférence à son égard.

Aimer, au demeurant, n'est-ce pas déjà connaître d'une connaissance imparfaite, comme d'instinct, par « connaturalité » ? Or cette connaissance désire s'achever. « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. »

Cette « connaturalité » se remarque dans n'importe quelle tendance humaine. Ainsi, Adam et Eve n'ont jamais voulu goûter du *bois* de l'arbre. Ils savaient d'avance, par instinct, que les fruits seuls avaient de la saveur. Ils en firent l'expérience, mais ils voulurent étendre indûment le champ de cette jeune expérience et goûter plus et goûter tout, jusqu'aux fruits défendus. Ce fut leur perte : vouloir tout goûter, tout connaître, le bien et le mal.

Que d'hommes se sont perdus pour n'avoir pas eu le courage de renoncer à quelque « connaissance », en vue d'autres, bien plus conformes à leur destin.

Et chaque jour l'histoire de la chute se répète. Puisse le chaste ne jamais l'oublier ! Puisse-t-il ne pas vouloir tout expérimenter, mais faire le sacrifice d'une expérience, même riche et bonne, en vue d'une expérience et d'un amour meilleurs !

Beauplateau. M. et L. BECQUÉ, C.ss.R.

---

(9) F. Mauriac, *Journal*, t. II, Paris, 1937, p. 193.

LES MANUSCRITS DECOUVERTS DANS LE DESERT DE JUDA

(Note complémentaire)

Dans l'article paru sous ce titre dans le numéro de mars de la *Nouvelle Revue Théologique* nous écrivions : « Tout le monde tombera d'accord pour regretter qu'on ne possède pas, comme éléments de datation, les jarres dans lesquelles les manuscrits étaient enfermés » (p. 299). Au moment où nous écrivions ces lignes, une expédition très heureusement conduite avait réussi à retrouver la grotte où furent découverts les manuscrits durant l'été de 1947. Difficile d'accès, cette caverne se trouve à 12 Km. au sud de Jéricho et à 2 Km. du rivage de la Mer Morte, c'est-à-dire, comme nous l'avions écrit, « dans le désert de Juda, en face de l'extrémité septentrionale de la Mer Morte » (p. 288).

Lors de son passage à Louvain, le 9 février dernier, M. Sukenik nous avait dit qu'il avait demandé au chef de l'Etat d'Israël, Ben Gorion, de tenter une expédition vers la Mer Morte dans l'espoir de retrouver la précieuse caverne. La permission avait été accordée, mais on avait averti le professeur qu'on devait le faire accompagner par quelques bataillons de l'armée israélienne. Devant une entreprise à ce point hérissée de difficultés, M. Sukenik avait renoncé à son projet.

Il semble que l'emplacement de la cachette soit d'accès moins malaisé pour ceux qui viennent de Transjordanie que pour ceux qui voudraient y aller de Jérusalem. En tout cas, il faut rendre hommage à la sagacité, à la persévérance et à l'habileté d'un jeune lieutenant de l'armée belge, M. Philippe Lippens, membre de la mission de l'O.N.U. à Amman, en Transjordanie. La lecture de quelques articles sur la découverte faite au désert de Juda fit naître en lui le désir de retrouver la célèbre grotte. Ce projet le préoccupa dès son arrivée à Jérusalem, en décembre 1948. Il voulut d'abord s'assurer la collaboration de l'un ou l'autre orientaliste. Il s'adressa à l'Institut Biblique Pontifical qui possède une maison à Jérusalem, mais comme elle se trouvait dans la zone israélienne, on ne put lui fournir l'aide sollicitée. Il alla voir ensuite l'American School, mais sans plus de succès. Il vint enfin frapper à l'Ecole Française d'Archéologie Saint-Etienne de Jérusalem, où le R. P. de Vaux promit immédiatement son concours. D'autre part, son projet fut très bien accueilli par les Anglais en Transjordanie. Le général Lash Bey, commandant la 3e brigade de la Légion Arabe de Transjordanie, le mit en rapport avec le colonel Ashton, chargé des affaires archéologiques au Quartier Général. Le colonel anglais mena une enquête auprès des bédouins enrôlés dans la Légion. Ces derniers appartenaient précisément à la tribu des Ta'âmireh et nous avons dit comment la grotte devait se trouver sur le territoire de cette tribu. Les recherches aboutirent heureusement et dès le 28 janvier le colonel Ashton pénétrait dans la grotte et la faisait garder militairement.

Une expédition scientifique put alors s'organiser. Du 15 février au 5 mars, M. Harding, directeur du Service des Antiquités de Transjordanie à Amman et le R. P. de Vaux, directeur de l'Ecole Archéologique Française de Jérusalem, fouillèrent méthodiquement le sol et le sous-sol de la grotte. Quels furent les résultats de ces investigations ?

D'accord avec le lieutenant Lippens, ancien élève de l'Université de Louvain, le R. P. de Vaux confia à M. le Chanoine Ryckmans, professeur à l'Alma Mater, l'honneur de présenter à l'Académie des Inscriptions de Paris, le rapport rédigé par les fouilleurs.

Cette communication a été lue devant la savante assemblée le vendredi 8 avril, et nous en avons recueilli ici les éléments essentiels.

Disons d'abord qu'on n'a découvert aucun nouveau manuscrit. Ce qui ne signifie nullement que les résultats soient simplement négatifs. Bien loin de là, comme on va s'en rendre compte. On a retrouvé des fragments de jarres en terre cuite. Ces tessons appartiennent à une trentaine de jarres qui doivent dater de la fin de l'époque hellénistique et sont certainement antérieures à l'époque romaine. Parmi ces tessons, les fouilleurs ont trouvé quelques rares débris de l'époque romaine dont un fragment de lampe.

Un problème surgit immédiatement : si toutes ces jarres ont un jour contenu des manuscrits, le nombre des livres cachés dans la grotte était supérieur aux quelque dix rouleaux actuellement en la possession des moines syriens et de l'Université hébraïque de Jérusalem. Cette conclusion est certaine pour un autre motif. Outre des morceaux de linges bituminés qui enveloppaient sans doute les manuscrits retrouvés en 1947, les fouilleurs ont recueilli sur le sol et dans le sous-sol plusieurs centaines de fragments de manuscrits. Pour la plupart, fragments infimes qui ne portent le plus souvent que quelques lettres ou quelques mots. Il en est peu dont l'étendue atteigne quelques lignes. Parmi ceux-ci, il en est dont les feuillets, imprégnés d'asphalte, se sont agglutinés. Certains de ces fragments appartiennent aux manuscrits retrouvés en 1947. Quant aux autres fragments, ils proviennent de documents paléographiquement distincts de ceux que l'on connaissait déjà. Notons que sur l'un d'eux on a retrouvé des traces de lettres grecques.

Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est la découverte, parmi ces débris, de plusieurs morceaux de cuir portant une écriture du type de Lâkish (6e siècle avant J.-C.). Ces bouts de texte se révèlent comme appartenant à quelques chapitres du Lévitique, plus précisément les chapitres XIX à XXII. Ils font partie de la section du Lévitique appelée « Loi de Sainteté ». Si jamais ce résultat venait à se confirmer, il justifierait les vues que Monsieur René Dussaud a exprimées à l'issue de la communication présentée par M. le Chanoine Ryckmans. M. Dussaud signala l'importance exceptionnelle que présentent la découverte et l'exploration de la grotte. Il s'étendit sur les conséquences que permet de prévoir, du point de vue critique, l'examen du fragment du Lévitique. Ses caractéristiques paléographiques le rattachent au type de Lâkish dont les spécimens connus datent du VIe siècle avant J.-C. S'il est avéré que la « Loi de Sainteté » nous est parvenue dans un document datant de cette époque, il est impossible d'affirmer, avec Wellhausen, sa dépendance littéraire à l'égard d'Ezéchiel, et de le dater de l'époque postexilique. M. Dussaud a relevé à ce propos combien il importe de se méfier d'une méthode critique qui se limite à l'étude exclusivement littéraire des documents, en négligeant de les examiner en fonction de l'ambiance archéologique, épigraphique et paléographique et de les replacer dans leur milieu, dont la connaissance est indispensable au critique.

Revenons maintenant au problème de la disparition de ces manuscrits dont les fragments attestent qu'ils ont séjourné dans la grotte. Nous voulons parler de manuscrits autres que les dix rouleaux actuellement aux mains des Syriens et de l'Université de Jérusalem. Certains indices donnèrent d'abord au R. P. de Vaux l'impression que des citadins avaient visité la grotte après le passage du bédouin en 1947. Mais, selon une déclaration faite à l'Académie par M. le Chanoine Ryckmans, les fouilleurs se sont finalement arrêtés à une autre hypothèse : la grotte aurait été pillée dès l'époque romaine.

Parallèlement à cette dernière hypothèse émise par le R. P. de Vaux, notons que, dans un article paru dans le « Manchester Guardian Weekly » du 13 janvier 1949, M. Meir Wallenstein, professeur d'hébreu médiéval et moderne à l'Université de Manchester, proposait d'établir un rapprochement entre la découverte des dix rouleaux en 1947 et celle « mentioned by the Church fathers : namely, that in A.D. 217 Hebrew and Greek MSS of Holy Writ, hidden in earthenware pitchers, were found in the vicinity of Jericho, amongst them being the translation of Psalms of which Origen made use in preparing his Hexapla » (cfr notre article de mars 1949, p. 288). Il est clair qui si l'on admet la dernière explication du R. P. de Vaux, il ne peut plus être question de retrouver les manuscrits disparus.

Mais au moins les dix rouleaux retrouvés tirent un solide bénéfice de l'expédition qui a exploré la grotte où ils restèrent cachés pendant de longs siècles. Tout d'abord les plus exigeants devront s'incliner devant les faits et reconnaître que les objections contre l'authenticité des manuscrits sont complètement écartées. M. Salomon Zeitlin lui-même devra reconnaître de bonne grâce que nous ne sommes pas en présence de ce qu'il a osé appeler « a hoax ».

Quant à l'âge des manuscrits, il semble bien qu'on devra admettre que MM. Albright et Sukenik avaient été très heureux dans leurs premiers essais de datation, puisque la découverte des jarres constitue un solide argument en leur faveur.

Nous pouvons aussi conclure avec M. Millar Burrows que le manuscrit d'Isaïe, étant de plusieurs siècles antérieur au travail des Massorètes, fournit une preuve non négligeable de la fidélité de la tradition textuelle.

Autre conclusion : l'hypothèse de la Ghenizah proposée par M. Sukenik, et qui n'avait d'ailleurs pas reçu un accueil très favorable, semble devoir être rejetée. Le soin avec lequel les rouleaux avaient été mis à l'abri suggère plutôt qu'on les avait déposés là dans l'intention de les y retrouver intacts et de les employer ultérieurement.

Nous ne terminerons pas cette note sans remercier M. le Chanoine Ryckmans pour la grande amabilité avec laquelle il a bien voulu nous mettre au courant de la séance de l'Académie des Inscriptions.

G. LAMBERT, S. I.

LA NOUVELLE EDITION DU MARTYROLOGE ROMAIN (1948) (1)

Dès l'époque des persécutions romaines, des évêques recommandaient de noter avec soin le mois et le jour où les martyrs de leur Eglise avaient versé leur sang, afin de pouvoir célébrer leur glorieux anniversaire. L'Eglise de Smyrne fit ainsi, dès la seconde moitié du IIe siècle, la mémoire de saint Polycarpe, son évêque, brûlé en 156 et dont nous possédons la première *Passion* authentique. De ces annotations sortirent les *martyrologes locaux*. Le plus ancien est celui de Rome contenu dans le document appelé : *Chronographe de l'an 354*. Il ne signale que des martyrs, seuls alors à jouir d'un culte, et sauf deux exceptions pour les saintes Perpétue et Félicité et saint Cyprien, Africains, uniquement des martyrs de Rome entre 222 et 304. En outre, l'on inscrivit dans ce document quelques fêtes non mobiles, comme la Noël. Postérieurs au martyrologe local de Rome, mais remontant au moins aux six premiers siècles, les calendriers de Carthage, de l'Eglise gothique, de celle de Tours et d'Oxyrinque sont aussi des martyrologes locaux.

A partir du Ve siècle, ces listes s'amplifièrent de plus en plus par l'adjonction de nombreux martyrs non indigènes, d'anniversaires d'évêques et de personnages illustres par leurs vertus, de dédicaces d'églises et de translations de reliques. Ces inscriptions nouvelles donnèrent souvent lieu à des confusions. Ainsi celle de saint Polyeucte à Ravenne. Le martyrologe de cette ville ne marquant pas que Polycarpe était un saint étranger et qu'un simple oratoire lui était consacré dans la ville italienne, la méprise devenait facile. La date inscrite au calendrier de Ravenne était non celle du martyre, mais de la dédicace de la chapelle.

Peu à peu se produisirent également des fusions de martyrologes locaux, par exemple ceux d'un même pays, et l'on arriva ainsi aux *martyrologes généraux*. Le plus célèbre de tous porte le nom de martyrologe hiéronymien. Nous n'en possédons plus le texte original, composé en Italie dans le courant du Ve siècle, mais un texte remanié et complété en Gaule, probablement à Auxerre, dont il reste deux recensions du VIe siècle. Dans le t. I, 1re partie, des *Acta Sanctorum novembris* (1894) parut l'édition de ce document vénérable par J. B. de Rossi et Mgr Duchesne. Dans la seconde partie de ce tome furent réunies de savantes notes du P. Delehaye d'après une nouvelle recension de Dom H. Quentin (1931). Avec raison, on a appelé le martyrologe hiéronymien « la croix des hagiographes ». Des copistes en effet gâtèrent ce texte cent fois transcrit, composé surtout de noms propres, compliqué d'abréviations ambiguës. Pour n'en donner qu'un exemple au lieu de : « In Acervo Siciliae sancti Tarrasi presbyteri » qui figurait dans les manuscrits, il fallut restituer ainsi la version originale : « In Anazarbo Ciliciae sanctorum Taraci Probi ». Les reviseurs, en introduisant dans le texte leurs corrections, souvent maladroites, contribuèrent aussi à augmenter les difficultés du travail critique.

Tous les martyrologes locaux ou généraux, dont nous venons de parler, présentent ce caractère commun qu'ils ne mentionnent pour chaque saint que son nom, la date de sa mort et la localité où il est honoré. On les groupe sous l'appellation de *martyrologes non historiques*.

---

(1) *Martyrologium Romanum*. Tertia post typicam editio iuxta primam a typica editionem anno 1922 a Benedicto XV approbatam propriis recentium sanctorum officiorumque elogiis expleta Sacrae Rituum Congregationis curis impressa. Rome, Typographie Vaticane, 1948, 21 × 15 cm., CXXIV-536 p.

Cependant nos ancêtres ne se contentèrent pas longtemps de ces quelques données. Dans les monastères se lisait à prime le martyrologe du jour. Court, comme il était par exemple au VI[e] siècle, il manquait d'intérêt. Le premier, saint Bède, dit le Vénérable († 735), se mit à compléter les notices en ajoutant quelques développements sur la mort surtout des saints. Il trouva de multiples imitateurs. Pour nous limiter aux plus anciens, antérieurs à la fin du IX[e] siècle, nommons Florus, moine de Saint-Trond, Adon, évêque de Verceil, et surtout Usuard (vers 875).

Sautons six siècles. Grégoire XIII confia à une commission de dix liturgistes dirigés par Baronius le soin de préparer une édition de ce martyrologe historique. Elle parut en 1584 sous le nom de *Martyrologium romanum* et reçut pour la première fois un caractère officiel.

Benoît XIV, en 1748, en fit paraître une édition améliorée et complétée. Quant à l'édition typique de 1914, sous le pontificat de Pie X, elle se contente de reprendre celle de Benoît XIV, sauf addition des saints nouveaux et des modifications sur la date et sur l'ordre des notices.

De 1914 à 1948, Rome nous donna trois éditions *iuxta typicam*. La première, en 1922, qui ne comportait guère que quelques corrections de style, fut vivement critiquée par Dom H. Quentin dans un article des *Analecta Bollandiana* (t. XLII, 1924, pp. 387-406). Il y déclara pénible l'impression produite par sa lecture ; « pénible à cause du nombre et de la nature des changements opérés ; pénible à cause de la permanence des erreurs les plus grossières, et du parti pris qui s'y révèle de tenir pour non avenus et inexistants les progrès si notables pourtant et, dans une foule de cas, si assurés, que la science hagiographique a faits, en particulier depuis une quarantaine d'années ; pénible enfin parce qu'il semblerait qu'à moins d'une circonstance toute providentielle, une refonte aussi minutieuse dût reculer pour des années, sinon empêcher totalement une réforme et une correction vraiment critiques du martyrologe » (pp. 391 et 392). En effet, quoique se dénommant *prima post typicam*, l'édition de 1922 n'en est pas moins un livre tout nouveau et il y a infiniment plus de différences entre elle et la *typica* de 1914 qu'il n'y en avait entre n'importe quelle *typica* et l'édition *princeps* de Grégoire XIII lui-même.

Et nous voici maintenant en face de la 3[e] édition *iuxta typicam*. Elle est magnifiquement imprimée par l'imprimerie Polyglotte vaticane. On admirera la clarté de ses caractères, la solidité de son papier et l'impression en deux couleurs. Les *Acta Apostolicae Sedis* du 23 mars 1948 avaient publié une quarantaine de notices nouvelles à insérer au martyrologe, à savoir celles des saints canonisés récemment et de deux fêtes de la Vierge introduites depuis 1930, celles de la Maternité de Marie et du Cœur Immaculé de Marie (2).

A part ces additions, la nouvelle édition diffère-t-elle de la précédente ? Il semble que non. En tête figurent le décret de 1922 approuvant la *primam... a typica editionem* ; les Lettres apostoliques de Benoît XIV *de nova martyrologii romani editione* et la *Tractatio de martyrologio romano* de Baronius. Aucune préface nouvelle signalant des modifications.

Serait-il donc si malaisé de préparer une édition typique meilleure ? Non, semble-t-il. Parmi les multiples travaux hagiographiques parus depuis quelque soixante-dix ans qui faciliteraient ce travail contentons-nous de mentionner le *Martyrologium romanum ad formam editionis typicae* (de Grégoire XIII), que le P. Delehaye a enrichi de précieuses notes critiques (Bruxelles, 1940).

Aidés de telles ressources, des spécialistes chargés de ce travail pourraient au moins supprimer ou corriger les notices qui sont en contradiction ouverte avec la science historique la plus sûre. E. de Moreau, S. I.

(2) Décret de la S. Congrégation des Rites du 27 février 1948. *A.A.S.*, XL, 1948, 124-130.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Codification de la discipline du mariage pour l'Eglise orientale

(Motu proprio du 22 février 1949. — *A.A.S.*, XXXXI, 89-117).

Le premier canon du Code de l'Eglise latine, promulgué par Benoît XV le 27 mai 1917, déclare expressément que l'Eglise orientale n'est pas tenue par cette législation, sauf pour les points qui, de leur nature même, atteignent les Orientaux (matières de foi, déclarations du droit divin, etc.) (1).

On connaît les motifs qui avaient amené Pie X à décider la codification du droit de l'Eglise latine : besoin de connaissance plus certaine, de meilleure adaptation, de simplification, d'une législation qui, depuis les décrétales de Grégoire IX (1234), n'avait fait que croître, sans être retravaillée dans son ensemble et unifiée.

L'opportunité d'une codification du droit oriental n'était pas moins évidente ; mais l'œuvre apparaissait, dès l'abord, fort malaisée. Pour s'en rendre compte, un mot sur la multiplicité de communautés comprises sous cette appellation d'*Eglises unies d'Orient*. La *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, publiée en 1932 par la S. Congrégation Orientale, groupe autour des cinq rites (2) principaux, les divers éléments ethniques qui s'y rattachent, souvent avec des particularités plus ou moins accentuées :

Rite alexandrin : les Coptes, les Ethiopiens.

Rite antiochien : les Syriens, les Maronites, les Malankarésiens.

Rite arménien : ne comprenant que les populations de ce nom.

Rite byzantin (ou grec) : les Bulgares, les Géorgiens, les Grecs, les Italo-albanais, les Yougo-slaves, les Melkites, les Roumains, les Russes, les Ruthènes, les Hongrois.

Rite chaldéen : les Chaldéens, les Malabares.

Au total, en 1932, 8.177.522 fidèles, avec 96 évêques, 8250 prêtres séculiers, 2400 religieux (dont 1380 prêtres ou diacres) (3).

Du point de vue de leur législation, certaines de ces Eglises, à la suite de leur réunion à Rome depuis le XVI[e] siècle, ont codifié leur droit se rapprochant partiellement du droit latin. Mais, dans leurs coutumes, il reste de nombreux vestiges du droit ancien, c'est-à-dire de celui qui leur était commun avec les dissidents pendant la séparation d'avec Rome, pour ne rien dire du droit antérieur à la séparation.

Si l'on veut ajouter à ces considérations la nécessité de tenir compte des

---

(1) Certaines extensions positives du Code latin aux Orientaux ont été faites par après. Cfr Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, t. I, 7[e] édit., n. 68.

(2) Le mot rite peut s'entendre dans un sens strict qui comporte les seuls usages liturgiques et dans un sens plus large qui embrasse également la discipline des Eglises diverses.

(3) On sait hélas que les persécutions systématiques des dernières années ont fait repasser à la grande église dissidente de Russie certains pasteurs et des fidèles des communautés ruthènes et roumaines.

droits acquis de certains dignitaires de la hiérarchie orientale, le souci souvent affirmé par le Saint-Siège, de ne pas « latiniser » afin de ne pas blesser de très vénérables traditions et rendre ainsi plus difficile encore le retour des 172 millions de dissidents orientaux, on mesure approximativement la complexité d'une codification du droit oriental. Signalons encore des problèmes strictement techniques sur l'opportunité d'un code unique ou d'un code spécial pour chaque rite, d'une rédaction primitive latine, ou dans la langue propre, etc. (4).

Mais d'autre part, le droit ecclésiastique et son perfectionnement ne sont pas sans influer grandement sur la vie interne de l'Eglise. Le droit canonique remplit une fonction de *défense*, pour la garde du dépôt révélé et de la discipline sacramentaire, de *construction*, pour l'organisation hiérarchique et celle des groupements subordonnés, de *propulsion*, pour augmenter le dynamisme intérieur et le rayonnement apostolique (5).

Les Eglises unies d'Orient ne pourraient-elles pas de ce chef trouver dans une codification de leur discipline un des plus puissants remèdes aux maux qui les menacent de l'extérieur, en même temps que le principe d'une ferveur intensifiée, qui se traduira normalement par de nouveaux fruits de sainteté et une reconquête de terrain sur les dissidents ? C'est ce qu'a pensé Pie XI, si profondément dévoué aux chrétientés orientales. Une note publiée aux *Acta Apostolicae Sedis* du 2 décembre 1929 (6) annonçait qu'à la demande de nombreux prélats orientaux et après avoir pris l'avis des patriarches, métropolites, archevêques et évêques des divers rites, Pie XI avait décidé la constitution d'une commission cardinalice pour les travaux préparatoires à la codification orientale. La présidence en était confiée au cardinal Pierre Gasparri, le principal auteur du code latin de 1917.

En 1930, deux autres commissions commencèrent simultanément leurs travaux. Les Evêques des divers rites avaient été invités à envoyer à Rome un prêtre, bien au fait de la discipline de son rite. L'*Osservatore Romano* du 2 avril 1930 citait les noms de 16 prêtres désignés, auxquels venaient s'ajouter quelques consulteurs latins de la S. Congrégation Orientale. A côté de cette commission « des membres délégués orientaux », une autre était constituée, spécialement pour rassembler les sources du droit à codifier.

Bientôt, ces sources commencèrent à être publiées, en grands volumes in-4° pour la plupart. Ces *Fonti* se répartissent en trois séries, comportant à l'heure actuelle respectivement 13, 17 et 4 volumes. Ce sont ou des répertoires plus ou moins complets de la discipline de tel rite, ou des monographies sur un point plus déterminé, comme le monachisme. Particulièrement important pour la connaissance de l'ensemble est le fascicule VIII de la première série : *Studi storici sulle fonti di Diritto canonico orientale.*

En 1935, le 17 juillet, la S. Congrégation Orientale pouvait faire savoir que les travaux préparatoires avaient été poussées assez loin pour que le pape Pie XI jugeât le temps venu de rédiger le Code oriental. Le cardinal Sincero succédait au cardinal Gasparri, décédé en novembre 1934, à la présidence de la commission de rédaction, qui contenait parmi ses membres le cardinal Pacelli ; des consulteurs orientaux et latins étaient nommés. La commission aurait à tenir compte des remarques déjà faites par les Ordinaires d'Orient

(4) Sur l'état de la question en 1932, voir C. De Clercq, *La situation des Eglises orientales unies...*, dans *Ephem. theol. Lovanienses*, t. X, 1933, 267-280.
(5) Cfr Zeiger, *De iuris canonici ad Ecclesiae naturam habitudine*, dans *Gregorianum*, 1935, p. 14.
(6) P. 669 ; *N.R.Th.*, 1930, p. 160.

sur les projets qui leur avaient été soumis, et à présenter à leur examen les nouveaux textes législatifs élaborés (7).

Ce travail de près de vingt ans vient d'aboutir à la publication d'une des sections les plus notables sans doute du futur Code oriental : la législation du mariage.

Le motu proprio par lequel le Souverain Pontife sanctionne les 131 canons qui règleront dorénavant le mariage des catholiques orientaux note que des instances ont été faites au Saint-Siège pour que les parties les plus importantes du Code oriental soient promulguées sans attendre la publication de l'ensemble, qui cependant n'est plus très éloignée. Ce sont les nécessités spéciales de certaines chrétientés orientales qui semblent demander qu'on les aide de la sorte, en leur fournissant des normes sûres d'action. Or, dès 1930 le cardinal Gasparri s'était adressé à tous les pasteurs orientaux, leur demandant s'il n'y avait pas lieu d'assurer une unité plus parfaite en ce qui concernait les empêchements de mariage et la forme canonique requise, vu l'enchevêtrement toujours plus grand des populations de rites divers dans le monde entier. C'est cela même que réalise l'ensemble législatif publié récemment.

On y trouve une disposition des matières toute parallèle à celle du Code latin de 1917 : 8 canons préliminaires, au lieu de 7, 12 chapitres dont le titre est exactement le même : enquête préalable, empêchements, consentement, forme, mariage de conscience, temps et lieu, effets, séparation, convalidation, secondes noces, au total 131 canons contre 134 dans le droit latin. Daté du 22 février, fête de la Chaire de Saint-Pierre à Antioche, le motu proprio décide que la législation du mariage qu'il édicte entrera en vigueur le 2 mai, fête de saint Athanase, l'un des grands saints de l'Eglise Orientale. La *Nouvelle Revue Théologique* donnera, dans un de ses prochains fascicules, les remarques doctrinales que suggèrent la lecture de ce Code et sa comparaison avec le droit matrimonial latin.

E. Bergh, S. I.

S. CONGREGATION DES RITES

Nouvelles insertions au martyrologe romain (Décret du 27 février 1948. — *A.A.S.*, XL, 1948, 124-130).

La S. Congrégation des Rites a fait approuver par le Saint-Père 34 brèves notices, « ellogia », par lesquelles les saints récemment canonisés — pour certains cela remonte à près de vingt ans — figureront dorénavant au martyrologe romain. Signalons uniquement les saints dont la fête est célébrée dans l'Eglise universelle :

31 janvier : Augustae Taurinorum sancti Ioannis Bosco, Confessoris, Societatis Salesianae ac Instituti Filiarum Mariae Auxiliatricis Fundatoris, animarum zelo et fidei propagandae conspicui ; quem Pius Undecimus Sanctorum fastis adscripsit.

13 mai : Sancti Roberti Bellarmino, e Societate Iesu, Cardinalis atque olim Episcopi Capuani, Confessoris et Ecclesiae Doctoris, cuius dies natalis decimo quinto Kalendas Octobris recensetur.

9 octobre : Romae sancti Ioannis Leonardi, Confessoris, Fundatoris Congregationis Clericorum Regularium a Matre Dei, laboribus et miraculis clari, cuius opera missiones a Propaganda Fide institutae sunt.

15 novembre : Coloniae Agrippinae sancti Alberti Episcopi et Confessoris,

(7) *A.A.S.*, XXVII, 1935, 306-308 ; *N.R.Th.*, 1935, 864.

ex Ordine Praedicatorum, cognomento Magni, sanctitate et doctrina celebris, quem Pius Papa Undecimus Doctorem universalis Ecclesiae declaravit.

Deux fêtes nouvelles de la sainte Vierge figurent dans la liste des insertions à faire :

22 août : Festum Immaculati Cordis eiusdem beatae Virginis Mariae.

11 octobre : Festum Maternitatis beatae Mariae Virginis.

Quelques retouches à des notices anciennes sont aussi indiquées, comme, par exemple, la qualité de Docteur reconnue à saint Antoine de Padoue, le déplacement de la fête de sainte Gertrude du 15 au 16 novembre. Toutes ces additions et modifications ont été introduites dans l'édition du martyrologe publiée en 1948, sous la direction de la S. Congrégation des Rites (1).

L'ACTIVITE DU SAINT-SIEGE EN L'ANNEE 1948

En suivant, au fil d'une année, journaux et périodiques, surtout l'*Osservatore Romano* et les *Acta Apostolicae Sedis*, on peut se faire une idée de l'activité du Saint-Siège. Mais une impression d'ensemble se dégagerait plus forte et plus nette d'une publication qui réunirait les événements les plus importants, les décisions les plus notables du Pape et du Siège apostolique, pendant l'année qui vient de s'achever. C'est ce que réalise régulièrement une sorte d'annuaire publié par la Librairie Vaticane sous le titre « *L'attività della Santa Sede nel...* ». Nous avons sous les yeux le beau volume de 378 pages, orné de plusieurs excellentes reproductions photographiques, consacré à l'exercice 1948 (2).

Le plan est simple, l'exposé suivant le plus souvent l'ordre chronologique. Dans certains cas, en une ou plusieurs pages, on trouve un résumé plus synthétique des travaux accomplis, par exemple, par les diverses Congrégations Romaines.

Quinze grands chapitres : *L'activité du Saint-Père,* véritable diaire relatant les principales audiences et cérémonies auxquelles le Pape a participé. *Les enseignements du Magistère suprême* : discours à la jeunesse ou à des pèlerinages, à des hommes d'Etat ou diplomates ; quelques phrases essentielles évoquant la doctrine chrétienne sur la guerre et la paix, la charité et la question sociale, l'apostolat moderne et la moralité de la radio ou du droit... *La charité du Pape. Les rapports de Sa Sainteté* avec les chefs d'Etat et les gouvernements : deux grandes réceptions sont largement rappelées, celles de l'Empereur-Schah de Perse et du Président de la République Italienne. *Les audiences spéciales du Saint-Père* accordées à des hommes d'Etat, à des délégations d'Action catholique... *Dans le Sacré Collège* : anniversaires, légations et surtout biographies des cinq cardinaux décédés en 1948. *Dans la Curie Romaine* : activité de chacune des Congrégations et des Tribunaux et cela avec des détails très précis, comme p. ex. la reconnaissance de cinq nouvelles Congrégations religieuses de droit pontifical. Dans les pages réservées à la S.C. de la Propagande on trouve une vue d'ensemble sur les difficultés actuelles des missions catholiques. *Dans le personnel du Saint-Siège* : nomination surtout de Nonces ou Délégués apostoliques. *Dans le corps diplomatique* : nouveaux ambassadeurs auprès du Saint-Siège, chacun d'entre eux étant présenté dans une courte notice. *Dans le domaine de la culture et de l'art* : travaux poursuivis à Saint-Pierre par la Fabrique, Bibliothèque Vaticane, Observatoire et Académie pontificale des sciences, Station de radio. *Action catholi-*

(1) Voir la note bibliographique à ce sujet, ci-dessus, p. 417-418.

(2) *L'Attività della Santa Sede nel 1948*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1948, 24 × 17 cm., 378 p. Prix : 900 lires.

que : quelques documents plus importants. *Dans l'Etat de la Cité du Vatican, Comité central de l'Année Sainte. Distinctions honorifiques* accordées par le Saint-Siège. *Documents* : quatre textes rapportant in extenso l'allocution du Saint-Père pour le jour de sa fête, les Lettres encycliques *« Auspicia quaedam »* et *« In multiplicibus »*, le Message de Noël. Une triple table analytique, onomastique et schématique, fort développée, permet de trouver aisément les renseignements cherchés.

Dans l'immense tableau ainsi brossé à larges traits, on aimerait à relever quelques faits, par exemple, l'activité de la station de radio du Vatican ; car on y découvrirait l'importance très bien comprise à Rome de ce moyen d'action. Mais nous ne voudrions ici insister que sur un des chapitres qui met puissamment en valeur l'effort poursuivi depuis plusieurs années par le Saint-Siège et cela sous l'impulsion directe de Pie XII : l'œuvre de charité. Œuvre entreprise en Italie, mais non moins à travers le monde entier, si importante qu'elle marque en quelque sorte un des aspects premiers de l'action actuelle de Pie XII qui peut être dit « le Pape de la charité ». Les secours ont été fournis dans au moins trente et un pays et cela au profit de réfugiés et internés, de populations sinistrées par la guerre ou par des inondations et tremblements de terre, d'émigrants, d'orphelins et d'enfants abandonnés, d'étudiants et de membres du clergé pauvres, de travailleurs. Des dons immenses reçus ont été ainsi répartis sans aucune distinction de classes ou de nationalités : des interventions diplomatiques se sont produites au profit de condamnés politiques. On se souvient des deux encycliques en faveur de la Palestine. Une Commission Pontificale d'Assistance, qui existe depuis cinq ans et comprend divers services et des délégués régionaux, est, entre les mains du Saint-Père, un moyen d'action et de coordination vraiment efficace. Pour l'Italie, on peut mesurer certaines conditions tragiques qui découlent de la dernière guerre, par exemple la situation de l'enfance. Nous y notons l'œuvre d'assistance à la jeunesse, tant au point de vue physique que spirituel : colonies à la mer ou à la montagne, plus d'un million d'enfants sont passés dans quatre mille colonies, assistance aux ouvriers journaliers, notamment de la Pouille, assistance individuelle par distributions de nourriture, vêtements ou subsides, secours extraordinaires en Italie et Tripolitaine, dons aux étrangers exilés et réfugiés en Italie, assistance sanitaire, œuvres des prisons. Le Saint-Siège poursuit, parallèlement, une autre œuvre primordiale et qui a pris de nos jours une urgence exceptionnelle, en faveur des émigrés : émigrés italiens soit en Europe, soit en Amérique du Sud, Rome organisant surtout l'assistance sociale et religieuse ; émigration des réfugiés ou populations déplacées, l'action s'étendant alors aux Etats-Unis, à l'Australie et au Japon. Et c'est ainsi que l'on comprend que le Saint-Siège devait être officiellement présent aux Conférences internationales de la Croix Rouge et de l'Union pour la protection de l'enfance à Stockholm. Sous ses auspices se réunirent à Fribourg les principales associations qui s'occupent des réfugiés. En tout ce chapitre nous n'avons que le résumé schématisé des faits, mais, s'ils nous rappellent l'immensité de la misère matérielle et spirituelle de tant d'hommes, s'ils expliquent les accents si souvent angoissés du Saint-Père lorsqu'il parle des suites de la guerre, ces faits nous découvrent aussi l'efficacité d'une charité authentiquement chrétienne.

A. Delchard, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

HISTOIRE DE L'EGLISE

A. Baudrillart, A. De Meyer et E. Van Cauwenbergh. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique.* Fasc. LXIII : *Camaldules-Cantabri.* Paris, Letouzey et Ané, 1948, 28 × 20 cm., col. 513-768. Fasc. LXIV : *Cantabri-Cardone,* 1949, col. 769-1024. Prix de ce fasc. : 300 frs franç.

Les directeurs de ce *Dictionnaire* ont pris diverses mesures afin d'en hâter la publication, sans en diminuer toutefois la valeur scientifique. Les articles seront moins longs et proportionnés, pour leur étendue, à l'importance du personnage, de la localité, de l'institution étudiés. On évitera les répétitions. Les fasc. LXIII et LXIV appliquent ces directives. Ainsi la notice sur le diocèse de Cambrai ne comporte que seize colonnes. Dans la bibliographie, il eût fallu, nous semble-t-il, citer le *Cameracum christianum* de Leglay, œuvre très méritante et exploitée largement après 1849, date de sa publication. Citons encore l'article du P. A. De Bil sur l'université de Cambridge, remarquable par son érudition ; les notices consciencieuses de l'abbé L. Jadin sur des évêchés italiens comme Camerino, Capaccio, Capodistria, Capoue, et ceux du regretté G. Constant, du P. R. Mols, de J. Toussaint sur des personnages ecclésiastiques importants comme L. Campeggi, le cardinal Caprara, Ange et Dominique Capranica ; de M. L. Pouliot sur l'histoire religieuse du Canada et de M. W. A. Pantin sur la ville et le diocèse de Cantorbéry. M. Jadin s'est aussi chargé des onze Carafa, presque tous cardinaux, qui figurent dans ces fascicules. Bref, il y a lieu de se réjouir de voir reparaître ce précieux instrument de travail et le choix des collaborateurs par la direction nous garantit à lui seul la valeur des notices. E. de Moreau, S. I.

J. W. C. Wand. — *The Spirit of Church History.* Londres, Mowbray, 1948, 19 × 13 cm., 116 p. Prix : 5 sh.

Sous ce titre nous trouvons une très courte histoire de l'Eglise dans laquelle depuis le XVI[e] siècle il n'est plus guère question que de la Réforme et de l'Eglise anglicane. L'auteur s'intéresse surtout à l'organisation ecclésiastique, à la liturgie, aux sacrements et à l'Eucharistie. Il nie que la célébration de celle-ci ait jamais été accompagnée de l'agape : c'est là une position tenable et qui peut se concilier avec un chapitre célèbre de la première épître de saint Paul aux Corinthiens (1). Jugeant avec raison que plusieurs institutions de l'Eglise lui viennent de la synagogue, M. Wand étend cette théorie aux édifices du culte. Les auteurs paraissent cependant assez d'accord pour chercher l'origine des basiliques et des églises romanes et gothiques non dans les synagogues mais dans les édifices à colonnades tels qu'ils existaient en masse avant l'entrée en scène du christianisme. Un temple, du premier siècle de notre ère, sans doute pythagoricien, découvert à Rome, présente trois nefs, une abside et un atrium. Le second concile oecuménique, de Constantinople,

(1) D'après l'étude récente de Dom E. Dekkers, *L'Eglise ancienne a-t-elle connu la messe du soir,* dans les *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg,* t. I, pp. 235-237, Rome, 1948, il s'agit dans le texte de S. Paul, *I Cor.,* XI, 17-34 « d'une Eucharistie célébrée dans le cadre d'un repas ; ou plutôt c'est la manducation des espèces eucharistiques elles-mêmes qui constituait ce repas ».

eut surtout pour but de définir la divinité du Saint-Esprit et non la parfaite humanité de Jésus. Enfin nous eussions voulu un peu plus de sévérité dans le jugement sur Henri VIII d'Angleterre. E. de Moreau, S. I.

P. Hughes. — *A History of the Church.* T. I : *The World in which the Church was founded.* T. II : *The Church in the World the Church Made : Augustine to Aquinas.* Londres, Sheed & Ward, 1948, 22 × 15 cm., x-326, xiv-464 p. Prix : 21 et 25 sh.

Nous avons rendu compte dans la *N.R.Th.*, en 1936 (p. 773) du t. II de cette Histoire de l'Eglise et en 1947 (p. 989) de son tome III. Voici maintenant que l'auteur nous donne une seconde édition des deux premiers volumes. Il a revu son texte, corrigé des erreurs, ajouté surtout de la bibliographie. Les modifications les plus considérables portent, au t. I sur le manichéisme, mieux connu grâce aux papyrus de Chester-Beatty, et au t. II sur Photius, auquel F. Dvornik surtout a consacré d'importants travaux. Le succès rencontré par la première édition confirme le jugement favorable que nous portâmes sur cette œuvre : vie du récit, étendue de l'information, utilisation de beaucoup de sources et des meilleurs ouvrages, addition de cartes et de tableaux synchroniques et de quelques illustrations hors texte. Ajoutons, à propos de la nouvelle édition, la distribution heureuse des matières par laquelle M. Hughes veut éviter toute monotonie au lecteur. Voici p. ex. les paragraphes divers pour le III^e^ siècle : controverse pascale ; le monarchianisme et saint Hippolyte ; la controverse pénitentielle ; le schisme de Novatien ; saint Cyprien et Rome ; l'école d'Alexandrie et Origène ; le mythriacisme ; le manichéisme ; Denys d'Alexandrie et Paul de Samosate. Généralement les manuels groupent autrement les faits. P. ex. ils consacrent un seul chapitre à toutes les hérésies des premiers siècles.

Voici quelques remarques qui permettront à l'auteur d'améliorer encore son ouvrage. Il sépare absolument Marcion du gnosticisme. Mais une partie au moins des doctrines de cet hérétique se rattachent nettement au gnosticisme. On voudrait plus de détails sur la « chute » du pape Libère. Bien que la bibliographie citée pour la plupart des chapitres soit suffisante, elle ne l'est pas pour d'autres. D'abord, parmi les ouvrages généraux on regrette de ne pas trouver mentionnée l'admirable *Geschichte der Päpste* de Caspar (protestant) ni les volumes publiés sur le même sujet par Seppelt, ni le bel et courageux ouvrage de Trevor Gervase Galland, *The Church and the Papacy*. Pour l'histoire des missions on s'attendrait à rencontrer la mention de l'ouvrage de Schmidlin ou de l'Histoire générale comparée des missions, sous la direction du Baron Descamps. Aussi pas un mot sur de grands missionnaires du haut moyen âge, comme saint Amand et saint Willibrord. Ils ont cependant plus d'importance que saint Anschaire (sa vie à laquelle renvoie Hughes n'est pas de E. Moreau, mais de E. de Moreau). Relevons encore quelques autres lacunes bibliographiques notées en parcourant ces deux volumes : y manquent les travaux de Harnack sur Marcion, de Zimmer et Souter sur Pélage, de Bethune-Baker sur Nestorius, de Luchaire sur Innocent III. Sur Priscillien on ne peut se contenter de renvoyer à Duchesne, *Hist. de l'Eglise*, t. II, qui date de 1910. La question des origines de Cîteaux a bien évolué depuis les travaux de Berlière dans la *Revue d'Hist. eccl.* de 1900.

Malgré ces critiques, nous recommandons chaleureusement cette histoire de l'Eglise dont il a paru jusqu'ici trois volumes et dont nous attendons avec impatience le quatrième. E. de Moreau, S. I.

D. Olmedo, S. J. — *Manuale de historia de la Iglesia.* 2 vols. Mexico, « Buena Prensa », 1946 et 1947, 23 × 17 cm., 290 et 294 p. Prix : 15 $ chaque volume.

Ce « manuel » qui est, à notre connaissance, le premier manuel original paru dans un pays d'Amérique latine, est aussi, par ce fait même, une preuve nouvelle de l'universalité de l'Eglise. Chargé de la chaire d'histoire ecclésiastique

au Séminaire de Montezuma et empêché par la guerre civile espagnole de procurer à ses élèves les *libri textus* indispensables, l'auteur en rédigea un lui-même. Ce faisant, son but était d'alléger son récit des nombreuses allusions à des faits ou à des personnages de second plan de l'histoire politique européenne peu familière à la jeunesse estudiantine d'un autre continent. Par ailleurs il s'est proposé d'insister davantage que ne le font ordinairement les manuels allemands ou français sur les rétroactes de l'histoire de l'Eglise dans les pays de langue ibérique et dans le nouveau monde en particulier. Ce n'est pas un ouvrage de première main, mais un ouvrage de synthèse qui, *mutatis mutandis*, soutient honnêtement la comparaison avec ses frères européens de Boulenger, d'Albers, de Lortz, pour ne citer que les derniers parus. La bibliographie qui, elle aussi, est triée sur le volet se borne aux seuls ouvrages de synthèse ; elle oublie pourtant de signaler ceux de Dufourcq et de Plinval. Les deux premiers volumes parus conduisent l'élève jusqu'au milieu du XV^e^ siècle. Peut-être la préoccupation scolastique y perce-t-elle un peu trop.

Roger Mols, S. I.

H. Van Rooijen, O.S.C. — *Sinte Odilia, legende of historie ?* Diest, Lichtland, 2^e^ édit., 1947, 18 × 13 cm., 158 p. Prix : 30 frs.

L'Ordre des croisiers, fondé en Belgique dans la première moitié du XIII^e^ siècle, honore depuis des siècles une sainte Odile, qui aurait été une des jeunes filles martyrisées à Cologne à l'époque des grandes persécutions. Que des femmes soient mortes à Cologne victimes de leur foi à l'époque romaine, le fait est incontestable. A partir du X^e^ siècle se forma la légende qui, par exemple, compta ces héroïnes (11 puis 11.000) et leur donna des noms. Or il résulte d'un ensemble de documents sûrs qu'en 1292 un frère croisier de Paris découvrit à Saint-Géréon de Cologne un sarcophage dans lequel se trouvaient des reliques. Celles-ci furent transportées à Huy. Le culte des croisiers à sainte Odile est parfaitement légitime. Ils honorent sous ce nom une des saintes martyres de Cologne. Peu importe d'ailleurs le vrai nom qu'elle porta ici-bas et peu importe que les reliques conservées soient ou non des reliques de cette sainte. Les croisiers voient en elle une dévote à la croix. N'a-t-elle pas donné sa vie pour imiter le divin crucifié ? E. de Moreau, S. I.

V. Monachino, S. I. — *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. XLI, Series facultatis historiae ecclesiasticae, Sectio A (n. 1). Rome, Université Grégorienne, 1947, 24 × 16 cm., 446 p.

Dans trois grandes villes de l'ancienne Eglise : Milan, Carthage et Rome, le P. Monachino étudie la *cura pastorale* sous toutes ses formes : endroits de culte, clergé, administration des sacrements, messe, psalmodie, vigiles, prédication, charité, exercice de la puissance judiciaire de l'évêque, mariage et pénitence. Les sources utilisées par l'auteur sont plus riches pour Milan et Carthage que pour Rome. Saint Ambroise et saint Augustin nous donnent en effet de multiples détails sur le culte et le saint ministère. Bien des éléments semblables se retrouvent dans les trois villes. La *cura pastoralis* semble le mieux organisée à Rome où s'élevaient le plus grand nombre d'églises. A Milan la prédication était généralement réservée à l'évêque. A Carthage et surtout à Rome, le nombre des églises forçait à multiplier le nombre des prédications. Pendant la période étudiée ici, la pénitence commence à perdre de sa rigueur primitive. Cependant la pénitence publique reste encore assez dure : aussi beaucoup ne la demandent-ils que vers la fin de leur vie. Malheureusement, dans aucune de ces trois Eglises, n'existe encore une école pour la formation du clergé. Il n'y avait non plus aucune organisation de l'apostolat parmi les jeunes gens. Nous avons voulu donner quelques-unes des conclusions de ce travail pour en montrer tout l'intérêt.

E. de Moreau, S. I.

BIHLMEYER-TÜCHLE. — *Kirchengeschichte.* II : *Das Mittelalter.* 12e édition. Coll. Wissenschaftliche Handbibliothek. Paderborn, Schöningh, 1948, 24 × 17 cm., XVI-530 p. Prix : relié 18 Mk, broché 14 Mk.

A l'époque du nazisme, les études historiques ne jouirent d'aucun crédit aux yeux du pouvoir ; aussi le nombre de travaux de valeur diminua-t-il notablement tandis que certains autres ouvrages (par exemple sur les peuples et les religions de la Germanie) portaient les traces de l'idéologie régnante. La seconde grande guerre fut encore moins favorable à la recherche historique et les ruines qu'elle accumula rendirent longtemps impossible tout travail sérieux. Aujourd'hui nous assistons heureusement aux débuts d'une renaissance. Des revues reparaissent ; des livres parfois remarquables se publient. Parmi eux nous sommes heureux de pouvoir nommer la *Kirchengeschichte* de Bihlmeyer, que nos comptes rendus proclamèrent toujours le meilleur manuel catholique d'Histoire de l'Eglise paru en langue allemande. Bihlmeyer, mort en 1942, avait chargé H. Tüchle de publier les nouvelles éditions de son œuvre. Ce second volume, sur le moyen âge, se distingue, comme les précédents, par l'exactitude de ses exposés et par la richesse de sa documentation. On ne peut pas faire un grief à l'auteur de ne pas toujours avoir pu se procurer les études qu'il signale en note. Sur bien des points comme la règle dite de saint Augustin, les chanoines réguliers, les croisiers belges, les mystiques flamands, nous eussions voulu des détails plus développés d'après les dernières recherches. M. Tüchle pourrait faire disparaître sans inconvénient des ouvrages vieillis comme l'Histoire de l'Eglise de Rohrbacher et celle des croisades de J. Michaud. Il reste dans la bibliographie pas mal de fautes, surtout dans les titres français. E. de Moreau, S. I.

Dom Ph. SCHMITZ. — *Histoire de l'Ordre de saint Benoît.* Tomes 3 et 4. Maredsous, Editions de Maredsous, 1948, 25 × 17 cm., VIII-296 et 320 p.

Comme dans les deux premiers volumes de cet ouvrage, Dom Schmitz retrace dans ceux-ci l'histoire externe et constitutionnelle de l'ordre bénédictin, mais du Concordat de Worms (1122) à nos jours (1938). Une seconde section exposera le rôle civilisateur de ces religieux. A la différence de celle qui précède, la longue période étudiée ici n'est pas uniformément glorieuse. Du milieu du XIIe siècle à la fin du XVe on peut parler de décadence. Ayant rempli deux grandes missions sociales : l'évangélisation de l'Europe et la première éducation des peuples, l'Ordre se replie sur lui-même. D'autre part, il se trouve empêché de s'adonner pleinement à la sanctification de ses membres et à la louange divine par des causes qu'il ne peut supprimer : abbés commendataires, transformation de l'abbatiat en bénéfice et des charges monastiques en prébendes, entrées forcées de fils de familles nobles dans les monastères, etc. Toutefois comprenons bien ce terme de décadence : les vrais scandales restent l'exception. Il se constate plutôt une diminution de la ferveur et l'introduction assez commune de coutumes contraires par exemple à la pauvreté. D'ailleurs, en ces temps de déclin, nous continuons à rencontrer, on peut dire dans presque tous les pays, des monastères qui, de façon plus ou moins durable, se montrent pleinement dignes de leur fondateur. A partir du XVe siècle, grâce surtout à l'établissement des congrégations bénédictines, l'ordre reprend une très grande place dans l'histoire de l'Eglise ; à l'époque de la réforme, au XVIIe et au XIXe surtout, il produit encore une phalange d'hommes remarquables.

A part quelques chapitres d'allure générale (par exemple t. III, ch. I, Origines et causes de la décadence ; ch. III, Vicissitudes communes à l'ensemble des monastères aux XIIe, XIIIe et XIVe siècles) l'auteur s'attache à l'histoire de l'Ordre dans les différents pays d'Europe, auxquels il ajoute depuis le XIXe siècle les autres parties du monde. Notons en terminant une erreur fréquente chez les historiens et que corrige Dom Schmitz. Le ch. VIII du

décret de la XXV[e] Session du Concile de Trente *De regularibus et monialibus* n'enjoint pas aux monastères exempts de se constituer en congrégations, mais de se réunir tous les trois ans en chapitre.

Cet ouvrage, dont nous espérons voir bientôt l'achèvement, rendra de grands services aux historiens. L'auteur a renoncé à faire œuvre originale, pour exposer de façon vraiment scientifique et suffisamment complète, les vicissitudes de son ordre. Or il s'acquitte de cette tâche avec une telle connaissance des meilleurs travaux publiés à toutes les époques qu'on lui accorde sans hésiter toute confiance.

E. de Moreau, S. I.

A. Cyprien. — *Petite histoire de l'Abbaye d'Orval.* Collection Nationale, n° 91. Bruxelles, Office de publicité, 1948, 19 × 13 cm., 70 p. Prix : 35 frs.

L'auteur de cette courte notice ne nourrit naturellement pas l'ambition de nous présenter du nouveau sur l'antique abbaye d'Orval. Il en raconte les fastes depuis l'arrivée des cisterciens en 1131 jusqu'à la résurrection du monastère sous le 53[e] abbé, Dom Marie-Albert van der Cruyssen. Son récit, en dehors de la dernière partie, consacrée à cette résurrection, divise l'histoire de la célèbre abbaye en cinq périodes : de la fondation à la fin du XIV[e] siècle ; le XV[e] siècle ; le XVI[e] ; la première moitié du XVII[e], marquée, après un demi-siècle de décadence, par un relèvement et une réforme due à Dom Bernard de Montgaillard ; enfin, de 1637-1793. Dans cette dernière période il y a lieu de signaler une nouvelle réforme sous Dom Charles de Bentzeradt. C'est, malheureusement aussi, l'époque de l'invasion janséniste à Orval. Quelques gravures nous représentent l'abbaye actuelle.

E. de Moreau, S. I.

Jean de Mailly, O.P. — *Abrégé des gestes et miracles des saints.* Traduction du latin par A. Dondaine, O.P. Coll. Bibliothèque d'histoire dominicaine, n° 1. Paris, Edit. du Cerf, 1947, 26 × 17 cm., 526 p. Prix : 500 frs franç.

On sait que la « Légende dorée » de Jacques de Voragine fut un des grands succès de librairie au moyen âge. Ce qu'on sait moins c'est que l'archevêque de Gênes a eu des prédécesseurs, dont le premier en date fut Jean de Mailly, prêtre bourguignon, entré chez les Dominicains et mort entre 1254 et 1260. Il fut le premier qui eut l'idée de donner à l'usage du bas clergé et des âmes pieuses, sous un format de poche (le ms. qui a servi de base à la traduction, Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 10843, ne compte que 214 feuillets mesurant 10 cm. sur 7) la quintessence des imposants in-folio hagiographiques, orgueil des monastères et des chapitres. Le P. Dondaine a entrepris de rendre justice à son ancien confrère en traduisant son œuvre. Evidemment ce n'est pas par désir de décerner un brevet d'authenticité à un ensemble de récits dont une proportion appréciable ressortit au domaine légendaire. Le mérite de cette traduction, outre celui de faire connaître l'œuvre d'un pionnier de l'hagiographie de vulgarisation, est de mieux nous faire comprendre les sources auxquelles se nourrissaient l'âme et la piété médiévales. Le traducteur a été scrupuleux : il a gardé à l'original sa forme concise, son style dénué d'artifices et jusqu'à la crudité de certaines expressions latines qui savent appeler un chat un chat.

Roger Mols, S. I.

W. Ullmann. — *The Origins of the Great Schism.* A Study in 14th-century ecclesiastical history. Londres, Burns Oates & Washbourne, 1948, 22 × 15 cm., XII-244 p. Prix : 18 sh.

Ouvrage très original. L'auteur nous y montre comment les cardinaux qui avaient élu validement, comme ils en furent convaincus eux-mêmes, Barthélemy Prignano (Urbain VI), le 8 avril 1378, furent amenés à se déjuger et à procéder à un nouveau choix, le 20 septembre suivant, en faveur de Robert

de Genève, Clément VII. Dans les mois intermédiaires entre les deux conclaves, le Sacré-Collège en était arrivé à la conviction de l'incapacité radicale d'Urbain VI. Il avait certainement manifesté dès les premiers mois de son pontificat beaucoup d'imprudence, un manque complet de diplomatie, une volonté dominatrice et un tempérament colérique. Ne pouvant recourir à un concile que le pape seul avait le droit de convoquer, les cardinaux prétendirent alors que les élections d'avril avaient été invalides, à cause de la pression de la foule romaine, exigeant un pape romain ou au moins italien. A partir de 1380 des juristes proposèrent la voie du concile comme unique moyen de rétablir l'unité. M. Ullmann insiste beaucoup sur des théories antérieures qui, à partir de la seconde moitié du XIII[e] siècle, reconnaissent au concile en matière de foi une autorité supérieure au pape ou prétendent que le souverain pontife ne peut gouverner l'Eglise que d'accord avec les cardinaux. Aux documents nombreux qu'il cite en faveur de la légitimité du choix d'Urbain VI, il aurait pu ajouter la lettre que le futur Clément VII adressa, quelques jours après le conclave d'avril, au comte Louis de Male et qui explique en bonne partie la fidélité des flamands à la cause d'Urbain VI.

E. de Moreau, S. I.

D. Popowycz. — *L'Eglise catholique en Ukraine Occidentale.* Mons, R. P. Kurylas, 17, rue grande Triperie, 1948, 22 × 14 cm., 46 p.

Il ne s'agit pas ici d'une brochure de propagande destinée à entr'ouvrir le rideau de fer, à percer le mystère de ce qui s'y passe et à donner à ce sujet le dernier cri de l'actualité. L'objet de ces quelques pages est beaucoup plus étendu : expliquer au public occidental les rétroactes historiques qui expliquent l'existence et racontent les avatars de l'Eglise « Uniate » en Ukraine, Galicie et Russie Subcarpathique. On se rendra compte que les persécutions actuelles ne constituent qu'une station d'un long calvaire. R. M.

H. Bornkamm. — *Luther und das Alte Testament.* Tubingue, Mohr, 1948, 25 × 17 cm., VIII-234 p. Prix : 9,80 Marks.

L'auteur de cette étude consciencieuse s'applique à mettre en lumière la conception de l'Ancien Testament chez Luther. Celui-ci commenta bien plus fréquemment l'Ancien Testament que le Nouveau. Il le faisait avec amour et cherchait en lui toutes sortes d'exemples pour les rois et, en général, les hommes de son temps. Aux yeux du chef de la réforme allemande l'Ancien Testament doit surtout nous préparer au Christ. En quoi il dit vrai ; mais il voit souvent le Christ là où il ne se trouve pas ; il interprète volontiers les textes d'après ses théories, surtout d'après celle de la justification par la foi seule. Bien qu'ayant vite rejeté le quadruple sens que le moyen âge donnait à l'Ecriture, Luther conserve le sens littéral et — quoique avec une certaine modération — le sens allégorique. Mais le sens littéral devient pour lui le sens prophétique, celui qui nous annonce le Christ, et le sens allégorique lui fait par exemple découvrir dans le veau d'or la doctrine de la justification par les œuvres, inventée par les prêtres et à leur avantage. Ici, comme toujours, Luther se montre bien peu objectif. E. de Moreau, S. I.

F. Hermans. — *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien.* T. I : *L'aube* ; T. II : *Le matin* ; T. III : *Le plein jour* ; T. IV : *Esquisse d'une doctrine.* Tournai, Casterman, 1948, 20 × 13 cm., 244, 390, 542, 346 p. Prix : 72, 90, 120 et 84 frs.

Cette œuvre imposante a été remarquée dès sa parution et elle a valu à son auteur le prix Juteau-Duvigneaux de l'Académie française. L'importance du sujet, l'excellence de la langue, le goût très sûr qui a présidé au choix des maîtres ici étudiés en font une contribution notable à l'histoire de l'humanisme chrétien. En plus d'un endroit elle rappelle l'*Histoire littéraire du*

sentiment religieux de feu Henri Bremond sans que ce souvenir soit accablant, et c'est tout dire.

Le titre est un peu trompeur, car l'ouvrage n'embrasse pas l'ensemble de l'humanisme chrétien. Le premier tome s'efforce de débrouiller les premiers traits de la doctrine humaniste dans Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole et Lefèbvre d'Etaples. Un excursus final attribue à Clément d'Alexandrie le parrainage d'honneur de tout ce courant. Erasme, saint Thomas More et leurs émules prestigieux et inquiétants, Rabelais, Montaigne, retiennent l'attention au long des quatre cents pages du deuxième tome. Le troisième volume, et le plus compact, expose les idées de trois humanistes infiniment séduisants François de Sales, Fénelon et Newman. Enfin dans un quatrième volume, l'auteur nous livre l'*Esquisse d'une doctrine* inspirée des matières précédemment étudiés.

Il n'est pas possible en quelques lignes de suivre ces pages en tous leurs détours. L'auteur voyage dans une immense contrée dont bien des cantons sont mal connus. Il fait part de ses découvertes qui sont nombreuses. Nul ne s'ennuiera dans sa compagnie.

Il nous semble toutefois que la méthode de recherche et d'exposition n'est pas toujours également ferme et assurée ; elle semble osciller entre l'histoire doctrinale et le portrait ; la lecture en est parfois gênée ; l'abondance des détails extérieurs empêche de pénétrer assez avant dans la doctrine et, d'autre part, les développements doctrinaux enlèvent la saveur propre au genre du portrait. La composition même des chapitres paraît un peu embarrassée et ne témoigne pas toujours de la rigueur qu'on attend. L'usage ininterrompu des citations, la volonté délibérée de faire sans cesse parler les héros n'entraînent pas que des effets heureux. Ils causent aussi bien des redites et des flottements dans la marche des idées. A vrai dire, peut-on parler d'une « doctrine » humaniste, qui commencerait avec Ficin pour s'épanouir en Newman? La lecture de l'ouvrage ne nous en a pas pleinement convaincu. Chez beaucoup l'humanisme fut sans doute un art de vivre plutôt qu'une doctrine.

L'Esquisse d'une doctrine fait montre de belles qualités. Un grand souffle d'optimisme la traverse — phénomène rare à notre époque — en même temps qu'un vrai sens de la mesure. Elle soulève pourtant plus d'une question et il est permis de se demander si cet harmonieux palais d'idées où la grâce et la nature se joignent, semble-t-il, en une alliance si prompte et si cordiale n'est pas trop idéalisé. François de Sales et Newman s'y reconnaîtraient-ils ? L'auteur n'a pas cédé au pessimisme à la mode et c'est heureux, mais a-t-il suffisamment tenu compte des éternels paradoxes chrétiens que la situation actuelle met tellement en lumière ? A. Thiry, S. I.

J. Orcibal. — *Les origines du jansénisme.* 3 vols. Coll. Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 25, 26. Louvain, Bureaux de la Revue ; Paris, Vrin, 1947-1948, 25 × 17 cm.

T. I : *Correspondance de Jansénius,* XXVI-648 p.

T. II : *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps,* XVI-688 p.

T. III : *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps. Appendices, bibliographie et tables,* 284 p.

M. Orcibal s'est spécialisé dans l'histoire du Jansénisme. Aux trois volumes annoncés ci-dessus s'en ajoutera bientôt un quatrième, sous presse actuellement, et qui portera pour titre : *Corneille Jansenius, sa vie et son œuvre.*

Des deux tomes consacrés à Saint-Cyran le second ne contient que des appendices, la bibliographie et les tables. Le premier retrace toute la vie de Jean Duvergier de Hauranne. L'auteur poursuit un triple but : 1) essayer par l'établissement minutieux des faits de la vie de Saint-Cyran et l'analyse de ses écrits de dégager les traits essentiels de sa personnalité ; 2) éclairer par là-même l'histoire de la Contre-Réforme et de la France tout entière

pendant plus de trente ans ; 3) faire connaître les personnes et les groupes qui vont répondre avec enthousiasme à la propagande janséniste ou du moins la favoriser et constitueront, pour ainsi dire, le sol sur lequel germera la graine que l'*Augustinus* apportera de Louvain.

Il faut admirer sans réserve la conscience avec laquelle M. Orcibal s'acquitte de sa tâche et l'érudition qu'il prodigue abondamment dans les notes de ce volume, comme dans celui de la correspondance de Jansenius. Tout en reconnaissant son impartialité générale qui lui fait admettre chez Saint-Cyran des idées étranges, nous le voyons assez souvent jouer un peu le rôle d'avocat et se montrer par exemple moins sévère que saint Vincent de Paul dans son jugement sur Duvergier. Il ne manifeste pas autant d'indulgence pour les jésuites que pour leurs adversaires. M. Orcibal a eu la bonne chance de retrouver à la Bibliothèque Vaticane (Vat. Lat. 7226) cent cinquante lettres, la plupart de Jansenius, saisies lors de l'arrestation de Saint-Cyran sur l'ordre de Richelieu. Le P. Pinthereau S. J. n'en avait publié qu'une partie et, dans les documents qu'il reproduisait, s'était permis des coupures sans les indiquer ; il lui échappa de plus des erreurs de lecture et de date et de mauvaises traductions de plusieurs clés. A partir en effet de 1621, Jansenius, dans sa correspondance avec son ami, substitue à un certain nombre de noms de personnes des noms conventionnels. Il veut par là empêcher que le premier venu puisse découvrir le « Pilmot », terme qui, pour lui, signifie d'abord la grâce, puis sa doctrine de la grâce, ses recherches sur la grâce, enfin la composition de l'*Augustinus*. Aux quelque 150 lettres contenues dans le dossier romain, l'éditeur a pu en ajouter une vingtaine d'autres et divers inédits de Jansenius. Cette correspondance ne se compose pratiquement que d'autographes. Malgré le grand service que M. Orcibal rend à la science en publiant ces documents, nous ne pensons pas qu'ils apportent rien de très nouveau sur l'histoire du jansénisme connue déjà par la publication de Pinthereau. Cette édition pourrait difficilement être dépassée en perfection. Aucun personnage cité qui ne soit identifié avec soin, aucun passage ou mot difficile à comprendre qui ne soit clairement expliqué.

E. de Moreau, S. I.

René Metz. — *La Monarchie française et la provision des bénéfices ecclésiastiques en Alsace de la paix de Westphalie à la fin de l'Ancien Régime (1648-1789)*. Coll. Etudes générales de la Société d'histoire de l'Eglise d'Alsace, T. I. Strasbourg-Paris, Le Roux, 1947, 25 × 16 cm., 435 p.

Exposé remarquable de la politique religieuse de la royauté française en Alsace de 1648 à 1789 à l'occasion de l'étude historique d'une institution juridique : la provision des bénéfices ecclésiastiques. L'ouvrage comprend deux parties complémentaires. La première, passant en revue les différents diocèses d'Alsace : Strasbourg, Bâle, Besançon, Spire, permet d'établir la nature du régime effectivement en vigueur pour la collation des bénéfices. Une analyse détaillée s'imposait tant de l'élection à la dignité d'évêque de Strasbourg que de la provision des abbayes et collégiales, des cures, chapellenies et autres bénéfices simples. Dans chaque cas les conclusions sont établies après un dépouillement, aussi exhaustif que possible, des pièces d'archives et un rappel des affirmations ou opinions d'historiens ou juristes des siècles passés et de notre temps. Travail minutieux, marqué par une grande fidélité aux faits et documents, mais nullement fastidieux tant l'intérêt reste soutenu grâce à une mise au point claire et précise. L'auteur ne se contente pas d'ailleurs de décrire la situation aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, mais la situe par rapport aux règles et usages antérieurs. Il a ainsi dégagé les principes mis en application, écarté et expliqué les cas isolés qui auraient pu fausser les conclusions générales. En une vue d'ensemble et de caractère synthétique l'auteur montre, dans la seconde partie, comment, durant un siècle et demi, la politique royale, dont la ligne générale avait été tracée dès 1659, par Colbert, a su poursuivre, au delà d'une conquête matérielle, une conquête patiente et intelligente des

esprits et des cœurs. Alors que l'évêché de Strasbourg, toutes les abbayes et cures échappaient à l'emprise du roi, il s'agissait, tout en respectant les anciennes libertés, de conquérir le clergé pour conquérir le peuple. L'ingérence du pouvoir royal ne se réalisera pas par le jeu d'indults pontificaux donnant au roi droit de disposer des bénéfices. L'auteur montre précisément, pour la première fois, l'échec de tentatives faites en ce sens. Mais le gouvernement royal exclut peu à peu les étrangers et favorise la formation d'un clergé indigène. L'histoire de l'élection des évêques de Strasbourg est particulièrement intéressante : le Grand Chapitre élit toujours son évêque, privilège unique dans tout le royaume, mais « il sauve le principe, en sacrifiant, au bon plaisir du roi, le caractère essentiel de toute élection, la liberté ». Au contraire les élections aux abbayes sont de véritables élections, mais sous contrôle royal : régime de trois présentations d'abord, envoi de trois commissaires royaux ensuite. Pas de commende, mais des pensions sont infligées aux abbés nouvellement élus. Au terme on voit comment la royauté a manifesté, en toute sa politique religieuse, non seulement de la patience et de la souplesse, mais une maîtrise vraiment admirable. Elle a respecté une situation établie et ne revendique que les droits anciens des Empereurs, mais ses agents savent, sans fautes lourdes, poursuivre une politique favorable à la royauté et à la France. « Cette attitude du gouvernement royal sur le plan bénéficial a certainement contribué, pour une bonne part, à la conquête morale de l'Alsace ». L'Eglise a-t-elle gagné à cette action ? Il faut reconnaître qu'on assiste durant ce siècle « à un renouveau de la vie religieuse » : relèvement du clergé, recrudescence de la vie dans les paroisses. Régime qui fut celui d'un temps, commandé tant par le régime des bénéfices que par la politique de conquête lente et prudente de tout un peuple, sa valeur a dépendu de circonstances concrètes, mais aussi d'hommes qui ont su penser leur action. Grâce à un sujet déterminé d'une manière très précise, au choix d'un problème d'importance capitale, l'auteur nous donne ainsi une vraie page d'histoire religieuse. Ce travail ne peut que nous faire désirer des monographies d'égale valeur sur d'autres institutions juridiques en rapport avec la vie religieuse d'Alsace.

A. Delchard, S. I.

Textes des martyrs de la Nouvelle France. Présentés par R. Rouquette. Coll. « La sphère et la croix ». Paris, Edit. du Seuil, 1947, 19 × 12 cm., 124 p.

Les textes présentés ici sont tirés ou des Relations envoyées chaque année par les missionnaires ou des documents qui ont servi de sources aux Relations. La plupart émanent des martyrs eux-mêmes. M. Rouquette, qui les édite, les groupe sous ces deux rubriques : *La préparation au martyre* et *Le témoignage du sang.* Tous les martyrs sont jésuites et canonisés. On lira avec beaucoup d'édification ces magnifiques pages. E. de Moreau, S. I.

E. Delcambre. — *Le concept de la sorcellerie dans le Duché de Lorraine au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle.* Fasc. 1 : *L'initiation à la sorcellerie et le Sabbat.* Nancy, Société d'archéologie lorraine, 1948, 23 × 14 cm., 254 p.

Les archives de Nancy possèdent la bonne fortune d'avoir conservé une collection unique de plusieurs centaines d'expéditions « in extenso » de procès de sorcellerie, pour la période comprise entre 1580 et 1633. Par une heureuse coïncidence, le « Daemonolatriae libri tres » de Nicolas Remy, procureur général de Lorraine, date de 1595, et complète donc l'information par de nombreuses pièces de procédure relatives à la sorcellerie lorraine. Profitant de cette aubaine, M. Delcambre, archiviste en chef de Meurthe-et-Moselle, a entrepris, sous l'égide de la Société d'Archéologie lorraine, une publication qui intéressera avant tout les historiens de la religiosité populaire et de ses déviations.

Dans ce premier fascicule, l'auteur se borne à un examen objectif, systématique et étiologique des faits : il cherche à établir, sur la base des dépositions actées au cours des procès de sorcellerie, « quelle conception se faisaient, dans la Lorraine du XVI[e] siècle, tant les démonologues et les magistrats que le vulgaire, sur les rapports de l'homme avec les esprits infernaux ? Dans quelle mesure ce concept dérive-t-il, d'une part, de traditions païennes et a-t-il été transformé, de l'autre, par le dogme et la théologie catholique et aussi par la structure sociale de l'époque » (p. 11). Malgré cette intrusion indirecte et prudente dans le domaine théologique, l'ouvrage n'a pas cru devoir se présenter avec la garantie de l'« imprimatur ». C'est dommage, car le sujet est des plus scabreux et délicats ; un « nihil obstat » aurait rassuré dès l'abord le lecteur catholique. Il faut d'ailleurs rendre à l'auteur cette justice, qu'il a su parfaitement se cantonner dans son rôle d'historien objectif et impartial, se bornant à indiquer, quand elles se présentaient, les possibilités d'emprunts à la liturgie et à la mystique chrétiennes ; encore, sur ce dernier point, est-il bien loin d'adopter les positions systématiquement syncrétistes de certaines écoles contemporaines. Par ailleurs, nous n'avons pas relevé une seule expression qui nous permette de déterminer quelle est sa conviction métaphysique personnelle relativement aux faits qu'il rapporte et à leur interprétation par la justice d'antan ; toutes les expressions d'allure sceptique sont directement empruntées aux déclarations mêmes des prévenus. Quant à l'expression « visions imaginaires », appliquée p. 26 à certaines expériences mystiques chrétiennes, elle est mise entre guillemets, et l'auteur ne l'applique qu'aux seuls cas où leurs objets sont de purs esprits, devant donc, pour être objet de vision corporelle, revêtir une forme sensible, imaginaire et symbolique.

Dans son ouvrage, l'auteur insiste spécialement sur ce qui distingue la sorcellerie lorraine de celle des autres régions d'Europe : c'est avant tout une certaine sobriété et une méfiance envers tout ce qui sent l'imagination dévergondée ; c'est aussi une certaine retenue dans l'expression. Pour cela l'auteur étudie successivement la tentation directe (contrat bilatéral « hommage-investiture » cette dernière étant l'imposition de la « marque du diable ») ; la prostitution diabolique et le mariage satanique ; les modes spéciaux ou plus rares d'initiation ; ensuite la cérémonie du sabbat : temps, lieu, moyen de s'y rendre, société et liturgie sabbatique.

S'il n'était pas d'un caractère si spécial, ce livre serait à méditer par tous ceux qui pensent que notre époque contemporaine est une période de déclin, parce qu'elle ne connaît plus la profonde religiosité des « âges de foi ».

Roger Mols, S. I.

J. A. Lutz. — *Kardinal John Henry Newman.* Einsiedeln, Benziger, 1948, 15 × 22 cm., 264 p. Prix : broché : 10,80 frs suisses, relié : 12,90 frs suisses.

A l'occasion du centenaire de la conversion de Newman et de ses premières années romaines, l'auteur a entrepris une gageure : retracer la vie du grand théologien et historien anglais sous la forme d'une biographie populaire. Non pas une de ces petites plaquettes de propagande à la lecture facile, mais quand même un livre susceptible d'être compris et goûté par de larges couches de chrétiens, et pas seulement par des ex-théologiens ou des théologiens amateurs. Nous croyons qu'il y a réussi et que son œuvre fera mieux connaître une des grandes lumières européennes du siècle dernier. Elle sera une leçon bien salutaire de loyauté et d'irénisme. Roger Mols, S. I.

Maisie Ward. — *Young Mr. Newman.* Londres, Sheed & Ward, 1948, 22 × 15 cm., XVIII-478 p. Prix : 21 sh.

J. H. Newman n'a pas manqué de biographes et le meilleur est sans doute le père de Maisie Ward. Mais tous, par un respect trop scrupuleux des désirs exprimés par le Cardinal, parcourent à grandes enjambées la première moitié de sa vie pour épiloguer à loisir sur la seconde. Pourtant comment espérer

comprendre les démarches d'un homme fait sans cheminer d'abord dans les sentiers de son adolescence, sans revivre avec lui ces années qui sont, de l'aveu même de Newman, « les plus intéressantes... quand naissent les affections les plus chaudes, quand se nouent les liens les plus durables, quand l'âme se révèle la plus ouverte aux influences » ? Surtout lorsqu'il s'agit de John-Henry, ce cœur aux attaches si profondes ? C'est le « jeune Mr. Newman » que Maisie Ward nous présente dans la double intimité de sa famille et d'Oriel. L'auteur a largement puisé à un nombre considérable de sources inédites et jusqu'à présent négligées. Il en émerge une figure vivante, nouvelle à bien des égards, qui dissipe plusieurs légendes et permet de résoudre certaines énigmes posées par la maturité du grand converti. Aucun historien ne pourra ignorer désormais cet « Essay on the development of Newman's mind ». J. Gonsette, S. I.

Discours prononcés lors de l'inauguration du mémorial de Monseigneur J. Pecci, nonce apostolique à Bruxelles et futur pape Léon XIII. Bruxelles, 22 février 1948. Louvain, Bibliotheca Alfonsiana, 1948, 23 × 18 cm., 52 p.

Au jour indiqué dans le titre de cette plaquette une plaque commémorative fut placée à Bruxelles sur la façade principale de l'ancien palais de la Nonciature, habité de 1843 à 1846 par Mgr Pecci, le futur Léon XIII. Six discours furent prononcés à cette occasion par le cardinal van Roey, le nonce actuel, M. Van Cauwelaert, le comte et le baron Carton de Wiart et le bourgmestre de Bruxelles. La brochure qui conservera le souvenir de cette manifestation est richement imprimée et ornée de cinq belles illustrations hors-texte. E. de Moreau, S. I.

ENSEIGNEMENT RELIGIEUX ET FORMATION CHRETIENNE

J. Colomb, P.S.S. — *Pour un catéchisme efficace.* Paris, Vitte, 2 vol., 17 × 13 cm., 110 et 88 p. Prix : 120 et 100 frs franç.

M. l'Abbé Colomb est un maître du catéchisme étudié comme science. Théologien et homme d'action, il a repensé tout le problème doctrinal et pratique de la formation religieuse du jeune chrétien par le catéchisme paroissial. Le fait nouveau qui domine tout le problème de l'enseignement religieux, spécialement le problème du catéchisme, et qui en fait un problème capital pour l'Eglise, c'est la disparition, pour la majorité des enfants de nos paroisses du catéchuménat social. L'enfant est plongé dès les premières années dans une ambiance areligieuse et matérialiste. Les trois milieux, famille, école, délassements ne lui offrent plus d'appui pour sa vie spirituelle. D'où la nécessité de transformer la structure profonde du catéchisme et d'en faire un catéchuménat. Une série d'organismes successifs enveloppera et formera l'enfant dès sa prime jeunesse jusqu'à son adolescence et le préparera à la vie chrétienne d'adulte qui est une vie liturgique paroissiale. Une telle organisation soulève des difficultés nombreuses devant lesquelles reculeront tous ceux qui n'auront pas compris l'importance vitale pour l'Eglise des réformes structurelles. Problème de temps car l'enfant est pris tout entier par l'école et par l'abondance des matières profanes. Problème de nombre : grand nombre des enfants et petit nombre des catéchistes. Problème de local et de matériel... Problème d'argent. Les enfants assis sur les bancs du catéchisme et que l'on inonde d'idées abstraites font la comparaison avec les leçons intuitives, actives et concrètes de l'école officielle. A leurs yeux, la science de Dieu est bien désavantagée en face de la science humaine. Il est grand temps de renouveler le matériel, les méthodes et les programmes catéchistiques et, pour la dignité même de l'Eglise du Christ, d'assumer dans l'instruction religieuse les découvertes pédagogiques modernes. L'auteur indique avec perspicacité et profondeur comment résoudre ces divers problèmes.

Après avoir exposé les principes d'organisation d'un catéchisme, l'auteur aborde les exigences intellectuelles spirituelles et morales que requiert chez les prêtres et chez les laïcs la vocation de catéchiste. A. Drèze, S. I.

J. Colomb, P.S. — *Aux sources du catéchisme. Histoire sainte et Liturgie.* 3 vols. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1945-1948, 20 × 14 cm., 206, 192 et 350 p. Prix par volume : 60 frs belges.

Cet ouvrage constitue une petite « Somme » destinée aux catéchistes du catéchisme paroissial : chaque volume correspond à un trimestre scolaire. Le catéchiste proposera à l'enfant ce qu'il est capable d'assimiler d'année en année ; l'enseignement s'amplifiera par récurrence du cycle. La matière sera-t-elle jamais épuisée ? Le catéchisme paroissial n'y suffira peut-être pas et les professeurs d'enseignement moyen trouveront certainement dans cet ouvrage des suggestions, voire même l'esquisse d'un programme d'enseignement religieux plus approfondi.

L'auteur préconise avant tout un enseignement par cycles centré sur la liturgie ; il faut en effet éviter une coupure entre la formation du catéchisme et la vie chrétienne dont l'Eglise propose le modèle au fil de l'année liturgique ; il présente explicitement deux cycles : un cycle liturgique et historique et un second plus systématique, de tendance « ascétique et mystique » (religion communautaire et personnelle). Les ouvrages de M. Colomb sont divisés en chapitres ne traitant chacun que d'un problème. Les diverses questions de ces problèmes s'enchaîneront de façon systématique pour arriver à une « cime... où la clarté et l'émotion sont à leur comble et d'où surgira la force de prendre une résolution » (I, p. 14). Pour que l'idée soit ancrée dans l'esprit de l'enfant, elle doit être répétée. Les chapitres seront non juxtaposés mais groupés sous une « idée dominatrice ». Un certain nombre de connaissances nouvelles seront orientées vers un même but : « répétition par convergence, ordre du cœur ». L'enfant doit cependant apprendre quelque chose de précis. A chaque chapitre, correspond un petit feuillet contenant quelques brèves questions et réponses et quelques textes très courts extraits de l'Ecriture ou des grands auteurs chrétiens.

Le premier tome après avoir montré à l'enfant l'importance du catéchisme, lui propose l'histoire sainte. Le livre se termine sur l'attente juive du Messie. Le second tome présente deux grands groupes. D'abord le temps de la Noël et de l'Epiphanie où Jésus sera montré dans son enfance puis dans la gloire de ses miracles, instaurant un nouveau royaume. Le second groupe (temps du carême), traite du péché, du testament du Christ, de sa croix et de sa résurrection. Le troisième tome présente une vaste fresque de l'histoire de l'Eglise. Sur le fond des événements historiques, se détachent les figures des hommes de Dieu et des saints. Ces personnages résument souvent une époque et, par leur message particulier, mettent en relief les divers aspects de la richesse religieuse de l'Eglise.

Comment se présentent en général les chapitres ? Une note pédagogique donne l'idée à mettre en relief ; un très bref schéma donne une marche à suivre et des éléments de méthode active sont suggérés. Un développement plus considérable déroule les considérations qui vont mettre en relief l'idée principale. En tous points remarquables sont les notes doctrinales dont cet ouvrage est bourré (cfr p. ex. note générale pour l'enseignement de l'Ancien Testament, I, p. 23 § 3) ; ou encore, la croix et le péché originel : I, p. 70).

Une pensée, ferme toujours, souvent originale s'exprime dans une langue claire, accessible à tous les esprits. La doctrine, riche d'aperçus nouveaux, s'efforce de sortir des ornières des vieilles discussions scolastiques pour proposer un ordre de vérités ayant valeur de vie. A. Léonard, S. I.

Boyer, Chan., A. — *Catéchétique.* Paris, Lethielleux, 1947, 22 × 14 cm., 248 p.

Ce livre fait suite à *Pédagogie chrétienne, Problèmes et méthodes,* du même auteur. Un troisième volume sera intitulé : *Organisation matérielle et pédagogique. « Catéchétique »* comprend deux parties : 1° La vérité, 2° La vérité pour la vie. La première partie étudie l'enseignement religieux donné aux différents âges depuis la toute petite enfance jusqu'à la préparation aux derniers sacrements. L'auteur s'arrête plus longtemps à la catéchèse actuelle, mais fait également une brève étude historique de la catéchèse depuis ses origines. Tout en présentant les faits, l'auteur juge et critique. C'est actuellement l'ouvrage le mieux documenté sur la situation de la catéchèse en France. La seconde partie est intitulée : la vérité pour la vie. L'auteur y envisage divers aspects de la formation chrétienne qu'il aurait été difficile de considérer dans la première partie. Il dégage nettement les lignes essentielles des méthodes actuelles. P. Ranwez, S. I.

MICHEL, Abbé A. — *Doctrine et vie chrétiennes.* Manuel d'enseignement religieux pour les écoles secondaires. Paris, Berche et Pagis, 1940, 14 × 23 cm., 384 p.

Ce livre s'adresse aux élèves de l'enseignement secondaire. L'auteur nous annonce que, pour la doctrine, il s'appuie sur saint Thomas, Bossuet et le Cardinal Billot. La principale nouveauté est le plan. L'auteur a renoncé aux trois parties habituelles et présente des « questions » « s'enchaînant logiquement l'une à l'autre, selon la marche normale de notre retour vers Dieu ». Voici ces questions : Dieu considéré en lui-même — Dieu créateur du monde — Dieu rédempteur des hommes — Le Corps Mystique de l'Homme-Dieu — Dieu, fin dernière de l'homme, régulateur de sa vie morale — Dieu fin dernière et surnaturelle de l'homme — l'organisme surnaturel dans l'homme — Notre activité surnaturelle par les vertus — Les moyens de notre sanctification ou les sacrements — Dieu consommateur de toutes choses. — L'auteur insiste sur les avantages de ce nouveau plan plus logique et naturel. Nous ne voyons cependant pas très nettement pourquoi il importe tant de présenter à des adolescents qui ont déjà pris un premier contact avec l'ensemble de la doctrine un ordre logique « correspondant à la marche normale de notre retour vers Dieu ». Ce qui importe avant tout, c'est que les « questions » soient vues à un âge où les élèves soient capables d'en profiter, qu'elles soient présentées dans des synthèses suggestives pour eux, qu'elles soient traitées d'une manière qui les émeuve et les convainque. P. Ranwez, S. I.

Centre d'Etudes Pédagogiques. — I : *Le Christ dans l'Ecriture* (classe de sixième). *Le Christ dans la vie de l'Eglise* (classe de cinquième). II : *La vie sacramentelle du chrétien* (classe de quatrième). *La vie personnelle du chrétien* (classe de troisième). III : *L'Eglise, Corps mystique du Christ* (classe de seconde). *L'homme selon l'Evangile* (classe de première). Paris, J. de Gigord, 1948, 22 × 14 cm., 32, 48 et 44 p.

En trois fascicules à l'usage des professeurs, les jésuites français étudient le programme religieux du secondaire. Chaque brochure envisage deux années d'études et comprend un portrait psychologique de l'élève avec ses lignes de force intellectuelles et sensibles et ses centres d'intérêt. L'objet est d'établir une matière d'enseignement et une méthode appropriée à chacun des âges psychologiques. Le programme est largement détaillé et divisé en trimestres. Une bibliographie abondante et bien choisie aide le professeur à étoffer ses propres connaissances.

Avec les programmes présentés par le Centre national catéchistique français, et ceux réalisés dans la collection belge « Témoins du Christ », les directoires présentent des schèmes axés sur la psychologie de l'élève. Ces cours de religion s'efforcent non seulement d'enseigner la religion, mais de la faire

vivre. La doctrine est ici centrée sur le Christ. « Le Christ anecdotique, historico-géographique de 6e et de 5e s'intériorisera dans le Christ auteur de la grâce en 4e et dans le Christ présent à la conscience morale de l'adolescent en 3e. En 2e le Christ apparaîtra comme le Christ contemporain à l'histoire du monde. En Rhétorique, tout l'humain sera intégré dans le Christ et l'Evangile présenté comme le code du seul humanisme authentique. En philosophie, enfin, ce sont tous les problèmes de la pensée et de la vie qui seront abordés à la lumière du dogme chrétien. »

A. Drèze, S. I.

R. Claude, S. I. et P. Capart, S. I. — *Jésus-Christ notre maître.* Coll. Témoins du Christ, III. Tournai, Casterman et Bruxelles, « Lumen vitae », 1948, 21 × 15 cm., XII-198 p. Prix : 44 frs.

Voici l'adaptation du manuel « Jésus-Christ, notre Chef » pour les classes de jeunes filles. Les religieuses enseignantes françaises et belges qui préparèrent cette édition lui ont conservé la qualité si appréciée de traité de morale vivant et extrêmement positif. Les modifications portent surtout sur les exemples concrets et sur l'illustration. Le thème fréquemment utilisé de « la personnalité à conquérir » reste d'interprétation délicate, si l'on veut demeurer dans les limites d'un cours de religion, et d'une religion qui fait sa place à la Croix du Christ.

P. Delooz, S. I.

Cours d'instruction religieuse pour les 13 et 14 ans. (4e degré), 1re partie. Par les Sœurs des écoles chrétiennes de Vorselaar. Louvain, Bibliothèque Alfonsiana, 1948, 22 × 15 cm., 346 p. Prix : 90 frs.

Ce volume constitue une première partie du livre du maître destiné à l'enseignement religieux au quatrième degré. Le lecteur est conduit jusqu'au troisième dimanche après l'Epiphanie. Les auteurs ont été guidés par plusieurs préoccupations qu'ils s'efforcent d'accorder : 1° Expliquer le catéchisme diocésain (national). Le catéchisme, en effet, reste ici encore le fondement de l'enseignement religieux ; 2° Présenter une synthèse doctrinale ayant pour point central le dogme de la sainte Trinité et exposant le « développement du règne de Dieu » ; 3° Rattacher cette conception doctrinale à la méthode eucharistique de l'abbé Poppe ; donner donc une place centrale à l'étude de la grâce et souligner comment la source de la grâce est la sainte Eucharistie ; 4° Accrocher les préoccupations des adolescents et surtout des adolescentes auxquelles on s'adresse et aboutir à une intégration dans la vie, des notions et recommandations données ; 5° Etablir un lien entre l'exposé des leçons et le développement de l'année liturgique.

Le plan proposé est le suivant : La vie, la vie chrétienne, la destinée éternelle — La révélation dans l'Ancien Testament, dans le Nouveau Testament, et dans l'Eglise — La sainte Trinité, la création, le don de la grâce, la chute — L'humanité déchue, la préparation de la rédemption et la rédemption — Le Christ, sa vie, sa passion et la fondation de l'Eglise — La sainte Vierge, l'Esprit Saint et l'Eglise — La destinée éternelle, l'apostolat par l'Eglise. L'idée mise en avant dès le début et qui semble avoir été le leit-motiv du livre est la suivante : « Pour une jeunesse joyeuse ». Cependant on ne voit pas très bien comment cette idée est exploitée au cours du livre.

Les auteurs ont la préoccupation d'être à la fois pratiques, c'est-à-dire d'aider les professeurs à entraîner leurs élèves dans les voies de la vertu et didactiques, c'est-à-dire de donner des connaissances précises et nombreuses. Il arrive que l'exposé doctrinal, très clair d'ailleurs, soit assez superficiel et le passage de l'exposé théorique aux applications pratiques nous paraît parfois artificiel. Nous faisons des réserves au sujet du procédé intuitif par des dessins schématiques d'allure plus ou moins géométrique. Nous craignons que, de la sorte, les adolescents ne croient trop vite pénétrer d'ineffables vérités : celles-ci risquent d'être envisagées comme on envisage un théorème de géométrie.

Les Sœurs de Vorselaar ont fait d'excellents livres pour l'enseignement primaire. L'enseignement et la formation qu'elles donnent sont remarquables. Nous croyons cependant que, pour l'enseignement de la religion aux adolescents, le présent livre n'apporte pas de solution définitive. P. Ranwez, S. I.

Religieuses du Cénacle en collaboration avec Monsieur l'Abbé Rainaud. *Dieu notre Père.* Livre des éducateurs. Livre de l'élève. Paris, Spes, 1947, 19 × 15 cm., 422, 286 p.

Premier volume d'une série de manuels de religion pour adolescents de 12 à 15 ans. L'idée centrale développée par les auteurs est celle-ci : « Jésus, Pont vivant (!) entre Dieu et l'homme ». Les trois parties sont les suivantes : 1° Etude de Dieu. 2° Etude de l'homme, fils de Dieu. 3° Etude de celui qui les relie, l'Homme-Dieu, Jésus-Christ prolongé par l'Eglise. Voici comment les éditeurs présentent la collection : « Etude soucieuse de partir de la *vie,* de s'orienter vers la *vie,* de faire jaillir de la Vérité divine les richesses de *vie* qu'elle recèle... Elle répond aux besoins des adolescents de notre siècle dont la personnalité en éveil réclame les éléments d'une formation profonde, intellectuelle et morale, humaine et divine, une forte préparation à leur vie d'hommes et de chrétiens... » Telles sont les intentions des auteurs ; nous croyons cependant que leur œuvre n'a pas la fermeté et la concision qu'on aurait pu désirer. Il y a parfois trop de pieux bavardages et l'on regrette que les auteurs soucieux de présenter aux élèves des manuels partant de la vie et orientant vers la vie ne s'inspirent pas davantage de l'œuvre remarquable de M. l'Abbé Sullerot. P. Ranwez, S. I.

Histoire Sainte. Nouveau Testament. Par les Sœurs Annonciades de Huldenberg. 2 vols. *Deuxième degré, Troisième degré.* 4e édit. Bruges, Desclée De Brouwer ; Bruxelles, Edition Universelle, 1948, 20 × 16 cm., 184 et 264 pp.

Livres de l'élève pour le 2e et le 3e degré de l'enseignement primaire. Parallèlement à l'histoire sainte de l'ancien testament publié par les Sœurs de Vorselaar, les Sœurs de Huldenberg se sont attachées à présenter dans un langage clair, très accessible aux enfants les récits évangéliques et quelques pages des Actes des Apôtres. Le récit se développe en une série de courtes leçons racontant chacune un épisode. Les obscurités et difficultés d'exégèse sont facilement éludées dans un récit large qui choisit les thèmes de ses narrations. Chaque récit se clôture par quelques pensées ou pieuses applications. Quelques modifications ont été apportées à la nouvelle édition. La matière en général a été amplifiée. P. ex., dans le 2e vol. nous relevons une bonne introduction sur le milieu biblique et de petites notes explicatives précédant les récits les plus difficiles. Les illustrations de P.-J. Jacques de Dixmude, assez artistiques mais fort dépouillées, plairont moins aux enfants que les gravures silhouettiques relevées de couleur que comportait la première édition. A. Léonard, S. I.

Fargues, Marie. — *Le Bon Dieu et ses enfants.* Tome I. Introduction des enfants au catéchisme. Paris, Ed. du Cerf, 1947, 25 × 17 cm., XIII, 263 p.

« La première édition de cet ouvrage, d'abord intitulé *Introduction des enfants de neuf ans au catéchisme,* comprenait, comme celle-ci, trois tomes, dont la matière est maintenant réunie dans les tomes II et III ; c'est-à-dire que le volume par lequel s'ouvre aujourd'hui la méthode, est entièrement nouveau. Il constitue une première année et conviendrait aux enfants de huit ans. Dans certains milieux on pourrait s'en servir pour ceux de sept ans ; dans d'autres, il ne serait pas trop élémentaire pour ceux de neuf ans, sans

qu'on puisse préciser d'âge religieux ; dans l'état de déchristianisation où se trouve la majorité du peuple de France, beaucoup d'enfants sont encore, à neuf ans, ignorants des plus élémentaires vérités de la foi, les uns par faute d'instruction religieuse, les autres par manque de culture simplement humaine, un grand nombre, pour ces deux raisons conjuguées. » A ces renseignements donnés par les éditeurs, nous pourrons ajouter ceci : chaque leçon comprend des activités très variées. Le plan du livre est à la fois déterminé par la liturgie et le cycle des fêtes ainsi que par l'enchaînement logique des notions. Ce livre — destiné au catéchiste — deviendra le guide indispensable de toutes les catéchistes des petits. P. Ranwez, S. I.

FARGUES, Marie. — *Le Bon Dieu et son enfant.* Petites leçons rythmées *et questions.* Paris, Ed. du Cerf, 1947, 16 × 12 cm., 63 p. ill.

Ce livret correspondant au livre du maître (*Le Bon Dieu et son enfant*), comporte 1° de petites leçons catéchistiques. 2° quelques récits évangéliques. Les leçons catéchistiques sont la partie la plus originale du livre. Nous y trouvons la même inspiration et souvent le même texte que dans les *« petites leçons rythmées »*. Ces textes courts bien rythmés et souvent poétiques valent mieux pour les petits que les formules plus abstraites. Présentation très soignée.

Dom H. VAN ZELLER. — *We die standing up.* Londres, Sheed & Ward, 1948, 19 × 13 cm., x-166 p. Prix : 8/6 sh.

Ce moine de Downside est étonnamment au courant des difficultés et des nécessités actuelles des jeunes, hommes et femmes, de notre temps. Les lettres pleines d'encouragement qu'il leur écrit, sur des sujets très précis comme la santé, la prière, les bigoteries, les amis dangereux du foyer, l'amitié, l'isolement, la mort ne transigent jamais avec les exigences d'un catholicisme intégralement vécu. Il ose prêcher l'austérité, l'ascèse, la pénitence. Ses enseignements sur la prière seront appréciés par ceux qui trouveront en outre dans ce livre une lecture aisée, des conseils sages, un sens averti des âmes et un véritable soutien pour la vie intérieure. L. Verwilghen, S. I.

C. S. LEWIS. — *The Screwtape Letters.* London, G. Bles, 1946, 19 × 13 cm., 160 p. Prix : 5 sh.

Ces trente et une lettres d'un vieil oncle diable à son diablotin de neveu qui, novice encore, s'exerce à tenter les hommes, sont pleines de psychologie, de vérité et du plus pur humour anglais. On se trouve étonné devant une telle pénétration à démasquer les illusions de bien sous lesquelles se camoufle le mal. Sous l'apparent badinage d'un style épistolaire, se trouve mise à nu toute la tactique du Mauvais ; son art suprême d'entretenir la confusion, de semer l'illusion, de déformer et de mentir. La sobre perfection littéraire de ces pages contribue à leurs succès, d'ailleurs significatif. Plus de vingt éditions en moins de cinq ans. Ce petit livre, écrit par un Anglican de la Haute Eglise, est en fait un véritable traité du discernement des esprits. Le meilleur indice en est qu'il a pénétré jusque dans certains noviciats de la Compagnie de Jésus pour y servir de commentaire moderne aux « Regulae de discretione Spirituum » des Exercices Spirituels de saint Ignace. Chercher d'autres lettres de crédit pour recommander ce volume serait superflu.
L. Verwilghen, S. I.

J. DE VINCENNES, C. OLIVIER. — *La mèche qui fume encore...* Maredsous, Edit. de Maredsous, 1949, 21 × 14 cm., 230 p. Prix : 60 frs.

Cette étude fait revivre par de multiples observations et notations de dé-

tails concrets l'atmosphère morale et religieuse d'un quartier populaire de Bruxelles. Les auteurs se sont assigné pour tâche non pas de fournir une solution au grave problème de l'évangélisation de ce quartier, mais de le poser nettement et d'en préciser les données. Il faut en effet d'abord prendre contact avec une mentalité qui paraît souvent étrange et déroutante, se rendre compte des croyances religieuses et des principes moraux tels qu'ils se traduisent dans la conduite et les réflexions des gens. L'impression générale qui se dégage de l'enquête est celle d'une immense détresse religieuse mais aussi d'une grande bonne volonté. Le jour où cette bonne volonté ne serait plus handicapée par l'indigence matérielle, l'ignorance et le défaut d'éducation, elle pourrait réaliser des merveilles. Espérons avec les auteurs que l'enquête suscitera, en faveur du quartier et des masses populaires en général, de nouvelles sympathies et surtout de nouveaux dévouements.

J. Galot, S. I.

QUESTIONS SOCIALES

H. Rollet. — *L'action sociale des catholiques de France (1871-1901).* Paris, Editions contemporaines Boivin & C°, (1948), 25 × 16 cm., 726 p.

L'ouvrage de M. Rollet est certainement une des contributions les plus importantes à l'histoire du catholicisme social. Avant tout, par la méthode rigoureusement scientifique, qui tranche sur tant d'autres études, intéressantes certes, mais de contexture moins serrée. L'auteur a multiplié les recherches sur son vaste domaine ; il a consulté quantité de documents inédits, a interrogé les personnes qui pouvaient encore fournir un témoignage sur l'époque étudiée. Le résultat en est ce gros volume de 700 pages où l'on peut suivre, presque au jour le jour, le développement des organisations diverses, percevoir les nuances ou les divergences profondes qui séparent leurs animateurs, saisir les causes de leur succès ou de leur décadence.

Le sujet lui-même est un autre élément contribuant à l'importance de cet ouvrage. 1871, c'est le lendemain de la Commune, le moment où d'une manière plus vive, sous l'impulsion de la Tour du Pin et d'Albert de Mun, les catholiques prennent conscience de leur devoir social. Le lecteur belge sera peut-être un peu dérouté d'abord par l'abondance de détails sur un milieu qu'il ne connaît que sommairement mais, bien vite, il suivra avec le plus vif intérêt l'action non seulement des chefs de file, mais aussi celle de leurs collaborateurs plus modestes, parfois très efficients. L'auteur n'a négligé aucune partie de son domaine. Il nous décrit l'activité dans les œuvres, sur le plan politique, sur le plan religieux ; il dépeint de manière vivante les grandes figures d'Harmel, de Lyautey et d'une foule d'autres, l'influence d'un Fonsegrive, d'un Maignen. Les conclusions de M. Rollet peuvent paraître sévères : « A les considérer objectivement, les résultats de l'action sociale catholique paraissent bien modestes en 1901 ». L'auteur voit la cause de ce qu'il appelle « un échec quasi total » dans un glissement de l'action sociale vers la politique. Dans une certaine mesure, les catholiques y furent d'ailleurs contraints par les attaques sectaires de leurs adversaires. Il en résulta notamment une insuffisance de formation des dirigeants ouvriers et d'autres carences graves. Néanmoins, si les résultats immédiats furent décevants, l'effort de ces trente années, en amenant les catholiques à préciser leur doctrine et leurs méthodes d'action, fut fécond de succès lointains très réels.

Imprimé soigneusement sur un papier qui résistera au temps, le livre de M. Rollet contraste avec beaucoup d'autres produits actuels de l'édition. On regrettera seulement les nombreuses fautes typographiques. Mais, sans doute, le lecteur bienveillant les excusera-t-il, pour une part, en considération du long effort exigé par l'ouvrage.

C. Mertens, S. I.

Anthologie du Catholicisme Social en France. De Villeneuve-Bargemont à Eugène Duthoit. Textes choisis et présentés par J. Me-

CRET et P. BADIN. Lyon, Chronique Sociale de France, 1948, 21 × 14 cm., 208 p. Prix : 350 frs franç.

Ce recueil constitue un complément utile à une histoire du mouvement social catholique. A côté des grands noms de Lamennais, Ozanam, la Tour du Pin, de Mun, on trouve des auteurs généralement moins connus, tels De Coux, Buchez, De Melun et même, pour les plus jeunes, Lorin, Naudet, etc. ; il était opportun de les tirer de l'ombre. Une brève notice renseigne sur chacun des auteurs cités. La suite de leurs textes constitue un appel pressant, une éloquente protestation en faveur des masses travailleuses, victimes d'un régime injuste.

C. Mertens, S. I.

J. MONTREUIL. — *Histoire du mouvement ouvrier en France des origines à nos jours.* Coll. Histoire du travail et de la vie économique. Paris, Aubier, 1946, 19 × 12 cm., 604 p.

Au moment où le syndicalisme passe par une crise très grave, menaçant peut-être son existence, le livre de M. Montreuil vient nous dire tout ce que fut la montée ouvrière en France : ses luttes, ses échecs, ses succès. L'auteur ne s'est pas contenté d'étudier le XIX^e^ siècle. Dans la première partie de son ouvrage, il nous montre combien l'esprit d'association fut vivace parmi les travailleurs dans les siècles passés. La seconde partie nous fait assister à la naissance du mouvement proprement ouvrier. Il se constitue lentement, péniblement ; il est obligé d'arracher à la bourgeoisie chacune des grandes réformes sociales. Enfin, dans la dernière partie, M. Montreuil montre les clivages qui se produisent dans le mouvement ouvrier, les dissensions et les efforts renouvelés des chefs pour maintenir l'unité. M. Montreuil nous apporte une abondance peu banale de matériel. Peut-être ne la domine-t-il pas toujours parfaitement mais son étude dense, loyale, émouvante sera précieuse. Nous avons encore tant à apprendre sur le monde du travail !

J. Callewaert, S. I.

R. KOTHEN. — *L'enseignement social de l'Eglise.* Louvain, Warny, 1949, 26 × 17 cm., XII-520 p. Prix : 125 frs belges.

M. Kothen n'a pas entendu donner un commentaire des grands documents pontificaux en matière sociale, mais un répertoire d'extraits classés suivant quelques grandes divisions abondamment subdivisées. Les sources auxquelles il puise s'étendent des premiers actes de Léon XIII jusqu'aux dernières allocutions de Pie XII. Le champ couvert est moins large que dans d'autres ouvrages semblables, puisqu'il ne comprend que la question sociale au sens étroit, laissant de côté ce qui concerne la vie politique ou les relations internationales, mais, dans ce domaine limité, les questions sont traitées avec ampleur. Il faut louer l'auteur pour son introduction sur la portée des documents pontificaux, sur les traductions et commentaires qui en ont été donnés dans les principales langues, pour le chapitre consacré aux nouvelles conditions de la vie sociale et aux obligations qui en découlent pour l'Eglise. La présentation typographique est excellente, la consultation aisée, grâce aux tables détaillées. Il serait funeste de n'entrer en contact avec les grands documents pontificaux que par l'intermédiaire de répertoires ; pour ceux qui les connaissent déjà, un ouvrage comme celui de M. Kothen s'avèrera, au contraire, extrêmement utile.

C. Mertens, S. I.

Progrès technique et progrès moral. Rencontres de Genève, 1947. Bruxelles, Office de Publicité, 1948, 22 × 16 cm., 488 p.

En 1947, pour la seconde fois, les Rencontres Internationales de Genève groupèrent, durant une quinzaine de jours, des intellectuels venus de divers

pays d'Europe et de toutes les directions de la pensée. Des conférences d'allure académique y alternèrent avec des discussions publiques entre les participants. Les unes et les autres sont reproduites in extenso dans le présent volume. Les exposés et les échanges de vues sont restés presque toujours sur le plan des idéologies, malgré certains rappels comme ceux de M. P. E. Victor et de M. Mounier. Aussi n'est-ce pas tellement des études concrètes sur les rapports entre la technique et la morale qu'il faudra chercher dans les actes de cette « Rencontre » et encore moins le moyen d'assurer leur harmonie ; c'est bien plutôt les principes suivant lesquels les différentes idéologies apprécient le progrès technique et la place qu'ils lui font dans leur système. L'affrontement se fit surtout entre le christianisme et le marxisme. Le point de vue chrétien fut présenté notamment par M. Mounier auquel il faut savoir gré de ses prises de position. Nous regrettons, pour notre part que, à côté des laïques, vaillants d'ailleurs dans l'accomplissement de leur tâche, ne se soit pas trouvé un théologien, habitué, par sa situation même aux discussions doctrinales.

C. Mertens, S. I.

O. V. Nell-Breuning, S. J. et H. Sacher. — *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik.* Fasc. I : *Zur christlichen Gesellschaftslehre.* Fasc. II : *Zur christlichen Staatslehre.* Fribourg-en-Br., Herder, 1947-1948, 26 × 17 cm., VI-92 p. et 144 colonnes. Prix : 3.20 et 3.50 marks.

Les conditions qui prévalent en Allemagne ne permettent pas encore l'édition de dictionnaires ou d'encyclopédies. Et pourtant, le besoin d'exposés doctrinaux essentiels est criant. La maison Herder fait donc œuvre utile et courageuse en commençant cette publication d'articles plus ou moins développés, groupés en fascicules par similitude de sujets et non par ordre alphabétique. Plusieurs de ces articles sont repris à des ouvrages existants, tel le Staatslexikon, les mises à jour nécessaires ayant néanmoins toujours été faites.

La matière condensée dans ces colonnes est souvent passablement abstraite, mais elle va au fond des problèmes et est solide. Elle fournira une base très sûre pour l'étude plus développée de la société et des multiples problèmes qu'elle pose.

C. Mertens, S. I.

R. Vancourt. — *Marxisme et pensée chrétienne.* Coll. La Nouvelle Journée, n° 16. Paris, Bloud & Gay, 1948, 20 × 13 cm., 304 p.

Le titre de ce livre ne répond pas entièrement à son contenu car, avant de comparer le christianisme et le marxisme, M. Vancourt confronte ce dernier avec l'existentialisme. Par cette étude, il a tâché, comme il le dit dans la préface, « de dégager, dans le conflit des méthodes et des doctrines, une doctrine et une méthode qui semble devoir s'imposer de plus en plus à la pensée philosophique » : partir de la description phénoménologique pour aboutir à la découverte des grands problèmes métaphysiques. Les formes de la pensée moderne sont analysées avec soin et aussi avec sympathie, sans négliger pour autant de marquer les réserves nécessaires. Chacune des questions traitées, telles que la conscience, la vérité, Dieu... nécessiterait à elle seule un ouvrage. C'est ce qui explique un certain manque de profondeur dans l'exposé des thèses et dans leur critique. Tel quel, cependant, ce livre ne manquera pas de jeter de la clarté sur les différentes philosophies de notre temps. Puisse-t-il apporter aussi plus de compréhension entre les hommes !

J. Callewaert, S. I.

F. X. Schaller. — *Le droit au travail.* Porrentruy, Aux Portes de France, 1946, 24 × 17 cm., X-334 p.

Le livre de M. Schaller est un de ces ouvrages, qu'on lit volontiers, mais dont on conçoit, en même temps, un certain dépit. L'objet est excellemment

choisi ; ses divers aspects sont inventoriés d'une manière assez complète ; les positions défendues sont justes. Mais on voudrait un travail plus creusé et plus mûri. De nombreux auteurs sont passés en revue, mais leur doctrine est exposée de façon sommaire, parfois fallacieuse (pour notre compatriote Ducpétiaux, par exemple). On souhaiterait une philosophie du droit plus rigoureuse, une analyse plus poussée des problèmes abordés.

Et pourtant, nous voulons souligner l'appréciable contribution apportée par M. Schaller à la morale économique dans un esprit tout à fait chrétien. Son ouvrage se divise en trois parties : historique du « droit au travail », critique des théories exposées, essai d'une solution constructive. A juste titre, l'auteur voit dans le caractère collectif de notre économie actuelle et dans l'appropriation privée des biens de la terre les facteurs objectifs qui rendent nécessaire la reconnaissance d'un droit au travail ; nous eussions souhaité, toutefois, qu'il précisât la rigueur de ce droit, car bien des degrés sont possibles en ce domaine.

Dans une matière — celle de travail — où les bons ouvrages ne sont pas encore nombreux, celui de M. Schaller rendra d'appréciables services en indiquant les grandes lignes d'une question primordiale et en conduisant aux sources d'une étude plus approfondie. C. Mertens, S. I.

P. Lorson, S. J. — *La symphonie pacifique*. La Paix individuelle, nationale, internationale. Coll. « Da Pacem », n° 1. Strasbourg-Paris, Leroux, 1948, 19 × 12 cm., 310 p.

Etrange méthode, dira-t-on, que d'ouvrir un livre, même une série de livres consacrés à la paix en parlant longuement de la victoire sur nos sens, sur les entraînements de notre cœur ou de notre esprit ! Est-ce bien cela qu'il nous faut, dans notre monde bouleversé par les guerres entre les nations ou plutôt les continents ? Ces considérations sont-elles à l'échelle de l'époque ? Et pourtant, le P. Lorson a raison. La paix du monde se joue, dans une grande mesure, à l'intérieur de nous-mêmes ou de ces communautés réduites que sont la famille, la profession, la nation. Aussi doit-on souhaiter que, répondant au souhait du Souverain Pontife pour une croisade en faveur de la paix, beaucoup de prêtres commencent par lire, par méditer, par « prier » les 30 petits chapitres que l'auteur consacre à la paix individuelle, à la paix nationale, à la paix internationale. Bien sûr, l'ouvrage n'est pas un traité de droit public international ni de philosophie sociale. On pourrait chicaner le P. Lorson pour certaines formules. Lui-même souhaite que son travail en suscite d'autres, plus techniques. Du moins, leur aura-t-il indiqué avec bonheur l'esprit dans lequel ils devront entreprendre leurs constructions plus scientifiques et sans lequel leur effort serait vide de Dieu, c'est-à-dire de tout.

C. Mertens, S. I.

P. Fernessole, S.C.J. — *Sa Sainteté Pie XII et la paix du monde*. Paris, Beauchesne, 1947, 19 × 12 cm., 200 p.

Mieux que quiconque, les anciens lecteurs de la N.R.Th. seront à même de juger de l'intérêt que présente cet ouvrage. Année par année, la revue les a tenus au courant des nouveaux Actes du Saint-Siège, en réservant une place de choix à l'action déployée par S.S. Pie XII en faveur de la paix pendant et après la guerre 1940-1945. L'ensemble fut repris dans le n° 1 des Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique. L'ouvrage que voici est conçu sur un plan plus large. Dans un chapitre liminaire il étudie les préparations de Pie XII à son rôle de pacificateur, dans sa famille, au cours de ses études et durant son cardinalat. Les trois chapitres principaux étudient en Pie XII l'ange de la paix, l'ange de la charité et le docteur de la paix. Un riche dossier de textes, une collection de faits plus riches encore et dont l'énumération devrait suffire à convaincre les plus aveugles. Roger Mols, S. I.

P. Fernessole, S.C.J. — *La papauté et la paix du monde (de Grégoire XVI à Pie XI)*. Paris, Beauchesne, 1948, 19 × 12 cm., 280 p.

A toutes les époques, les Souverains Pontifes, Vicaires du Dieu de Paix, ont considéré comme un des graves devoirs de leur mission de s'employer à faire régner la paix entre les hommes. Dans un premier chapitre, le R. P. Fernessole, parcourant rapidement les siècles antérieurs, rappelle les principales interventions des Papes pour prévenir ou pour apaiser les conflits entre les peuples. Mais c'est surtout l'action des derniers Pontifes qu'il étudie, tout spécialement des contemporains des deux grandes guerres mondiales. Avec une persévérance qui ni l'incompréhension, ni les interprétations malveillantes et passionnées, ni la fréquente inutilité des efforts, ne lassèrent jamais, ils ne cessent d'exhorter les fidèles et les gouvernements à la paix, ils précisent dans des documents doctrinaux d'une lumineuse profondeur la nature et les conditions de la vraie paix, fondée sur la justice et la charité, ils multiplient les démarches diplomatiques pour obtenir, sinon la cessation des hostilités, du moins des méthodes de combat moins inhumaines et plus conformes à la morale et au Droit international, ils s'appliquent par la distribution de larges secours matériels et par l'organisation d'œuvres diverses, à soulager l'immense misère causée par le fléau. Après avoir lu l'exposé du P. Fernessole, qui se borne presque à citer année par année les documents, tout homme de bonne foi s'inclinera dans une profonde admiration devant l'amplitude et la haute signification de l'action pacificatrice de la Papauté.

R. Lechat, S. I.

A. Geeraerts. — *Vingt années de travail social dans les Marolles.* Souvenirs et expériences. Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. Bruxelles, Edition Universelle, 1948, 20 × 13 cm., 326 p. Prix : 80 frs.

Bruxellois, d'adoption ou de naissance, nous croyons connaître Bruxelles et si quelqu'un nous interrogeait sur la situation sociale de la ville, nous répondrions, sans doute, par ce lieu commun applicable à toutes les capitales du monde : « Bruxelles est une ville où la richesse coudoie la très grande misère ». Ce livre nous convaincra que nous avons encore beaucoup à apprendre concernant notre cité. Entrons donc, avec notre auteur, dans les Marolles ; — car il y a plusieurs Marolles, ou mieux il y a quatre zones bien distinctes d'une seule et même Marolle —. Nous y ferons connaissance avec le quartier, ses ruelles, ses impasses, ses taudis d'un inconcevable délabrement. C'est qu'il n'y a pas que la rue Haute, la rue Blaes ou la rue des Radis, dans la Marolle, il y a la rue de la Rasière, la rue des Pigeons, la rue de l'Hectolitre, le « Voddemet » appelé plus couramment « le Hirsch par terre ». Et nous n'avons nommé que les endroits où pénètre le soleil.

Et dans tous les coins et recoins de ce quartier, nous prendrons contact avec des êtres de toute provenance dont la seule nationalité est marollienne, pour qui le monde en dehors de la Marolle n'est pas fait, car ils se sentent voués, par quelque destin mystérieux, à la pauvreté sordide, ils se sentent voués à la Marolle. Et ces êtres vivent là, occupés à tous les métiers : celui de colporteur sans plaque (p. 61), de marchand d'eau chaude (p. 66), de marchand de bouteilles (p. 68), de nettoyeuse (p. 74), de mendiant et de voleur (p. 78). Ils vivent là, jeunes et vieux. Jeunes, travaillés par la psychose de l'évasion, telle cette petite Marie-Jeanne (p. 247-249), dont la vie fut d'ailleurs une réussite ; vieux, prolongeant une existence incrustée dans la crasse et dont la longévité constitue un défi permanent à l'hygiène (p. 48). Il est arrivé même qu'en arrachant une petite vieille à la saleté et en la transplantant au paradis de l'hospice, on la fît mourir (p. 30). Et tout ce monde nous apparaît dans une lumière qui, sans être trop crue, fait admirablement ressortir, à côté de l'ignoble, les traits les plus touchants du cœur de ces simples, capables de garder, au milieu même de l'irréligion et de l'amoralisme, une foi inébranlable en la bonté. C'est entre autres l'histoire de ce « banquet »

offert à tous les miséreux du quartier et qui s'achève par une collecte faite parmi les convives. On recueille cent vingt-cinq francs. Que faire avec cent vingt-cinq francs ? On se tire d'embarras en disant : « Moiselle, not'goût sera sûrement pas le tien : alors toi achète quelque chose que tu aimes et tu nous le montreras. Voilà les sous. Et tu sais, on te remercie : tu nous a donné tant de bonheur qu'on en a pour plusieurs jours » (p. 125). Et c'est encore à l'occasion de l'appel lancé au pays par la reine Astrid, pendant l'hiver 1934-1935, hiver particulièrement rigoureux, durant lequel le chômage sévit un peu partout en Belgique ; des femmes des Marolles se sont glissées jusqu'au palais de Belle-Vue et y ont déposé des paquets mal ficelés en disant : « C'est pas beaucoup, mais on veut partager » (p. 124). Et l'auteur ajoute : « Depuis ce moment, la Reine n'est plus la Reine, mais « ons Astridje » parce que : « tu comprends, Moiselle, ça est une femme et ça est une Mère ! » (Ibid.).

On voudrait transcrire toutes les pages de ce livre : toutes sont émouvantes. Plusieurs d'entre elles arracheraient des larmes aux cœurs les plus secs. Pourtant, ce n'est pas pour nous émouvoir que l'auteur entreprit ce travail, ni même pour nous révéler un état de choses bien réel. L'enquête a pour but de montrer ce à quoi peut aboutir une Assistante sociale, bien formée, qu'anime l'esprit chrétien. Par là, l'ouvrage dépasse de beaucoup l'horizon d'un quartier, d'une ville et même d'un pays. Il intéresse toutes les villes et tous les pays, puisque partout, en ce monde, il y a de la misère et qu'il montre, de façon tout efficace, des moyens d'action (p. 180-208), décrit une méthode large à la fois et très précise (p. 209-235) et fait le bilan des résultats prodigieux auxquels peut prétendre une personne qui joint à la compétence professionnelle le désintéressement total et l'art de conquérir la confiance (p. 164) et d'acquérir l'influence (p. 169). Vingt années dans les Marolles ! Il a fallu, sans doute, une expérience aussi longue pour produire ce chef-d'œuvre. Mais, il a fallu surtout, comme le note très justement le comte Carton de Wiart, dans la Lettre-Préface, posséder cet élan chrétien grâce auquel « les sociologues... peuvent, sans cesser de voir clair, nuancer leur vision d'un reflet d'espoir et d'optimisme » (p. 10). Madame Geeraerts avait dit, en d'autres termes : « Et même ceux qui croupissent tout au bas de l'échelle sociale révèlent à leur insu qu'ils sont de race divine » (p. 138). Voilà bien la conclusion la plus précieuse de cette enquête. Fr. Taymans, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Enseignement religieux et formation chrétienne

R. Baron. — *Messes pour militants d'Action Catholique.* Paris, Spes, 1947, 18 × 12 cm., 78 p. Prix : 48 frs franç. (Tout d'abord, le texte du dialogue latin avec le prêtre et les prières du Commun en français. Ensuite, une série de « messes » sur divers thèmes adaptés aux besoins des militants d'A.C. Ce sont des dialogues sobres et heureusement rythmés qui se disent à divers moments de la Messe. Enfin des textes de chants français).

Basseville. — *Instructions pour les Messes du dimanche.* Tome VIII : *L'Année liturgique.* Paris, Lethielleux, 1947, 19 × 12 cm., 348 p. Prix : 222 frs franç. (Plan et développements de sermons qui rendront service aux prédicateurs pressés. Le tome 8 est consacré aux fêtes liturgiques : 44 instructions dont 16 sur les fêtes de Marie. Peut également être utile aux laïcs).

A. Bessières, S. I. — *Jacques de Baudus.* Paris, Bonne Presse, 1947, 19 × 12 cm., 214 p. (Vie d'un scout de France engagé volontaire, en 1944, dans une troupe de choc, et mort dans un combat d'avant-garde. De longs extraits du journal intime de ce jeune héros chrétien forment l'ossature de cette biographie. Cette vie limpide, ardente et exemplaire s'adresse aux jeunes qui se sentent responsables de leur temps).

A. Boyer. — *Méthodes actives ?... Non. Pédagogie active ?... Oui. Catéchisme vivant ?... Mieux encore.* Coll. Questions actuelles de pédagogie catéchistique. Paris, Lethielleux, 1947, 19 × 12 cm., 64 p. Prix : 45 frs franç. (Courte brochure à mettre entre les mains des prêtres et des catéchistes.

L'auteur y a résumé l'essentiel de sa pensée au sujet de l'enseignement du catéchisme : cfr ses livres : « Pédagogie chrétienne » et « Catéchistique ». A conseiller à quiconque a la responsabilité de l'organisation d'un catéchisme).

Catéchisme préparatoire. Tours, Mame, 1948, 18 × 12 cm., 186 p., ill. de P. Rousseau. (Excellent petit livre qui présente toute la doctrine chrétienne à partir des faits bibliques, évangéliques, ecclésiastiques et liturgiques ; très abondamment illustré d'images et de graphiques en couleurs, les leçons sont simples, claires, extrêmement concrètes ; ce petit catéchisme est destiné aux enfants de 6 à 9 ans).

Credo (Le) des tout-petits. Album. Toulouse, Apostolat de la prière ; Tournai, Casterman, 1947, 22 × 15 cm., 36 p. Prix : 15 frs belges. (Bonne illustration en couleurs ; texte simple qui commente par l'Ancien Testament les articles du Credo).

Th. Delforge, O.S.B. — *Le sacrifice du soir.* Les éditions de Maredsous, 1944, 20 × 13 cm., 78 p. (Le sacrifice du soir est le Saint Sacrifice de la Messe institué à la dernière Cène. Bonne étude).

Dom A. François. — *Comment je présente la messe à mes paroissiens.* Coll. Paroisse et Liturgie, n° 1. Bruges, Abbaye de Saint-André, 1948, 24 × 16 cm., 32 p. Prix : 12 frs. (La collection « Paroisse et Liturgie » veut fournir aux curés l'instrument nécessaire d'une initiation liturgique de leurs paroissiens au dialogue et au chant de la messe, à la célébration des fêtes, etc. La rédaction de la première brochure a été confiée à Dom A. François).

M. Hanquet d'Andrimont. — *Si les mamans savaient...* Bruxelles, Action familiale ; Paris, Editions familiales de France, 1946, 19 × 13 cm., 150 p. Prix : 39 frs belges. (Conseils sur l'éducation. La valeur de ce livre lui vient de ce que, avant d'avoir été écrit, il a été vécu par une admirable mère de famille. Le lecteur sera conquis par le charme de la présentation et du style).

M. d'Hendecourt. — *Une catéchiste laïque, Elisabeth Wauters de Besterfeld.* Coll. « Le Christ dans ses témoins ». Tournai, Casterman, 1947, 20 × 14 cm., 116 p. (Avec simplicité et non sans talent, l'auteur nous retrace la vie d'une catéchiste laïque enlevée prématurément à son apostolat par les bombardements de la dernière guerre. Ceux qui connaissent les livres d'Elisabeth de Besterfeld, peuvent deviner la délicatesse d'âme et l'élévation de caractère de l'écrivain. La présente biographie, se référant à sa correspondance et à ses notes personnelles, nous révèle une âme mystique, dévorée par l'amour de Dieu et le zèle des âmes).

J. Hoppeler. — *D'où viennent les petits enfants.* 4e édition. Neuchâtel, Delachaux et Nestlé, 1943, 18 × 12 cm., 56 p. — *Comment Anne devint mère.* 3e édition, Ibidem. (*D'où viennent...* Livret d'initiation pour les enfants de 8 à 12 ans. Le livre est probablement écrit par un protestant ; aussi feronsnous une toute petite réserve : En parlant de la naissance de N.S., l'auteur écrit : « Marie l'a mis au monde dans les souffrances... ». — *Comment Anne...* Pour l'initiation des fillettes à partir de 12 ans. — Les deux livrets se présentent très élégamment).

Jean le Presbytre et F. Van Roy. — *En avant sur la route claire...* Méditations pour étudiantes. Tournai, Casterman, 1948, 11 × 15 cm., 168 p. Prix : 30 frs. (Avec le concours d'une éducatrice très avertie, Jean le Presbytre met sa longue expérience de conseiller spirituel au service des étudiantes de 14 à 18 ans. Ce livre leur découvre avec beaucoup de délicatesse et de franchise les exigences et les beautés de leur vocation).

A. Lanquetin. — *Bible familiale et liturgique. Textes sacrés pour la lecture au foyer distribués selon le cycle liturgique.* Tournai, Desclée & C°, 1948, 20 × 13 cm., 618 p. Prix : broché : 70 frs, relié : 100 frs. (L'abbé A. Lanquetin a rassemblé en un volume les pages les plus nourrissantes des livres sacrés, les a réparties selon le cycle liturgique, les accompagnant, lorsqu'il en est besoin, de notes explicatives et suggérant, à l'occasion, les principales applications spirituelles qu'on en peut faire).

LEMARIÉ, O. — *Influence des sports sur l'individu et la race.* Coll. « Petite bibliothèque d'éducation ». Paris, Editions familiales de France, 1946, 19 × 12 cm., 53 p.

LEMARIÉ, O. — *Initiation de l'enfant à la vie sociale.* Ibid., 1946, 19 × 12 cm., 83 p. (Livrets utiles dans la bibliothèque des parents et des éducateurs).

Nos croisillons. Pour les « mamans d'âme » des croisillons. Première série : 32 plans de réunions. Deuxième série : 34 plans de réunions. Toulouse, Apostolat de la Prière, 21 × 13 cm., 71 et 74 p. (Programmes de réunions catéchétiques. La première série s'adresse aux catéchistes ou « mamans d'âme » d'enfants de 4 à 5 ans ; la seconde série a en vue des enfants d'environ 6 ans).

J. PEYRADE. — *Guy de Larigaudie ou l'aventure intérieure.* D'après ses livres, ses notes et ses lettres. Coll. Le Christ dans ses témoins. Tournai, Casterman, 1948, 20 × 13 cm., 174 p. Prix : 48 frs. (Les exploits quasi légendaires du routier Guy de Larigaudie, la fin héroïque qui les scella, ont valu à leur auteur l'admiration enthousiaste de la jeunesse. Celle-ci s'éprend à la fois de sa passion de vivre et de sa faim de Dieu. De là toute une littérature où le présent volume, préfacé par la mère du héros, fait bon visage. Il faut reconnaître que cette vie est suprêmement séduisante. La ferveur qu'elle soulève est pourtant un peu ambiguë. En effet, la « route » de Larigaudie demeure une réussite exceptionnelle et ne la suivra pas qui veut).

R. POELMAN. — *Plongées dans les actes.* Bruges, Beyaert, 1948, 21 × 14 cm., 76 p. Prix : 30 frs. (Il s'agit du livre des « Actes des Apôtres ». L'auteur voudrait en donner le goût aux jeunes chrétiens. Ils y trouveraient, en effet, d'émouvantes richesses que trop souvent ils méconnaissent. Quelques-uns des thèmes majeurs du livre sont donc présentés de manière un peu schématique et hachée, mais entraînante tout de même. D'ailleurs de nombreuses références au texte sacré invitent sans cesse le lecteur à se confronter avec lui, à le lire et le relire avec toute l'attention qu'il mérite).

Prières de communion. Tirées de l'« Imitation de Jésus-Christ », IV^e^ Livre. Bruxelles, Van Ruys, 5, Place Jourdan, 1948, 12 × 9 cm., 36 p. Prix : 5 frs.

QUILLARD, C.SS.R. — *Aux jeunes. Beauté et Grandeur du Sacerdoce.* Préface de Mgr Leynaud, 4^e^ édit., Mulhouse, Edit. Salvator ; Tournai, Casterman, 1947, 20 × 13 cm., XXIV-312 p. (Pour éveiller et développer les vocations sacerdotales. S'adresse aux enfants et adolescents. Bien mené mais un peu ancien. Contexte et illustrations un peu romantique et littéraire).

P. SIROT. — *De source en source.* Coll. « A la trace de Dieu », n° VIII. Paris, Presses d'Ile de France ; Bruxelles, Presses de Belgique, 1946, 21 × 13 cm., 36 p.

A. TRICOT. — *Leven van onze Heer Jezus Christus, volgens de vier Evangeliën.* Tournai, Desclée & C°, 1948, 17 × 10 cm., 322 p. Prix : broché : 30 frs, relié : 50 frs. (Cette quatrième édition d'un ouvrage très estimé du chan. A. Tricot est destinée aux enfants du catéchisme et aux élèves du cours de religion. L'auteur a composé une « vie de Jésus » en juxtaposant, d'après un ordre pratique (d'après les évangiles des dimanches et des jours de fête), les plus importantes des péricopes évangéliques. Une assez longue *Introduction* (pp. 1-81) étudie le milieu palestinien, la vie religieuse et l'histoire ; ensuite elle expose dans les grandes lignes les questions relatives à l'historicité et à la chronologie. Des *Indices* très complets facilitent l'usage pratique du petit livre. Les approbations de S. E. le Cardinal Van Roey et de NN. SS. les évêques de Bruges et de Liège honorent à bon droit cet ouvrage éminemment recommandable).

J. VARRAUD. — *La famille divine. Manuel d'enseignement religieux.* Fasc. I : *Le mystère divin.* Paris, Lethielleux, 1948, 20 × 13 cm., 224 p. Prix : 210 frs franç. (Manuel classique sans grande originalité. L'auteur résume de façon simple et claire, mais sans les avoir très personnellement repensées les grandes thèses chrétiennes. Un beau choix de lectures empruntées à la Bible ou à des auteurs contemporains illustre de façon heureuse la doctrine exposée).

Varia theologica, philosophica et historica

G. Ajoux. — *L'attitude existentialiste.* Paris (1948), 16 × 11 cm., 64 p. Prix : 50 frs franç.

Dom P. Benoist d'Azy. — *Les Anges devant le Mystère de l'Incarnation.* Extrait du « Bulletin de Littérature Ecclésiastique », avril-juin et juillet-septembre 1948. Dourgne (Tarn), Saint-Benoît d'Encalcat, 1948, 25 × 16 cm., 40 p. (Sommaire : I. Les textes-clés de l'Ecriture ; II. Les données patristiques ; III. Le développement théologique).

P. Chanson. — *La Fayette et sa femme.* Coll. « Les Belles Amours ». Paris, Editions familiales de France, 1947, 19 × 12 cm., 240 p. Prix : 165 frs franç. (Cet ouvrage ressuscite sous nos yeux l'histoire d'un foyer modèle du bon vieux temps ; pourtant, ces 34 années d'intimité affectueuse et fidèle n'empêchèrent pas Mr et Mme Lafayette de participer activement aux événements historiques qui marquèrent la fin d'un régime et la naissance d'un monde nouveau ; ensemble ils menèrent le combat commun pour l'idéal démocratique. Le livre entier est écrit dans une atmosphère d'admiration pour les deux héros, dont il partage et l'enthousiasme, et le style légèrement romantique).

R. Ernst. — *Daseinsangst oder Daseinsfreude ?* Henri-Chapelle (prov. de Liège), chez l'auteur, 1940, 18 × 12 cm., 64 p. Prix : 6 frs.

A. C. Gigon, O.P. — *Documenta definitiones ac distinctiones exempla et schemata expositiones abbreviatae.* 2e édit., Fribourg, Edit. de l'Œuvre St-Canisius, 1947, 23 × 16 cm., viii-96 p.

A. C. Gigon, O.P. — *Divinae scientiae causalitas quoad res temporales humanamque libertatem.* Fribourg, Edit. de l'Œuvre St-Canisius, 1948, 23 × 16 cm., 52 p. (Ces deux opuscules de l'éminent professeur de Fribourg relèvent de la même méthode, schématique à l'excès, qui caractérise ses précédentes publications (cfr N.R.Th., 1947, p. 91). Ils mettent en tableaux, le premier les notions générales utilisées en Dogmatique, le second la solution strictement thomiste du problème de la science divine et de la liberté humaine).

A. Jamme. — *Classification descriptive générale des inscriptions sud-arabes.* Coll. Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes. (Supplément à la Revue IBLA, tome XI (1948), p. 401-476). Tunis, 1948, 25 × 16 cm., 76 p. (Sommaire : I. Les inscriptions de la période polythéiste ; II. Les inscriptions monothéistes chrétiennes).

J. Lebreton. — *Leven en leer van Jezus Christus.* 2 vols. Anvers, 't Groeit, 1947, 20 × 15 cm., xii-440 et 512 p. Prix des deux vols : brochés : 300 frs, reliés : 340 frs. (« La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur », du P. Lebreton, a de 1931 à 1934 connu sept éditions. La traduction, œuvre de K. Van Baelen et M. Langohr, se laisse lire avec aisance. Elle fait honneur au travail magistral dont elle contribuera à accroître le rayonnement et l'influence bienfaisante).

* D. Lerch. — *Das Problem der Toleranz in theologischer Sicht.* Coll. Kirchliche Zeitfragen, fasc. 22. Zurich, Zwingli-Verlag, 1948, 21 × 15 cm., 24 p. Prix : 1.80 frs suisses.

Miscellanea in honorem Francisci Xav. Grivec. Olomouc, Acta Academiae Velehradensis, année XIX, fasc. 3-4, 1948, 23 × 15 cm., 136 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*